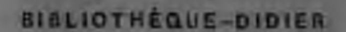



600086550U



BIBLIOTHÈQUE-DIDIER



COURS DE L'HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE
MODERNE

PAR

M. VICTOR COUSIN

Nouvelle édition, revue et augmentée

PREMIÈRE PARTIE
TOME V
(Cours de 1815 à 1820)

Histoire
de la Philosophie morale au XVIII[e] siècle

École de Kant.

PARIS

LADRANGE, ÉDITEUR
19, QUAI DES AUGUSTINS.

LIBRAIRIE DE DIDIER
35, QUAI DES AUGUSTINS.

1846

OEUVRES
DE M. COUSIN

COURS DE L'HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE MODERNE

(Cours de 1815 à 1820).

V

Paris. — Imprimerie Bonaventure et Ducessois, 55, quai des Augustins.

COURS DE L'HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE
MODERNE

PAR

M. VICTOR COUSIN

Nouvelle édition, revue et corrigée

PREMIÈRE SÉRIE

TOME V

Histoire
de la philosophie au XVIIIe siècle.

École de Kant.

PARIS

LADRANGE
19, QUAI DES AUGUSTINS.



DIDIER
35, QUAI DES AUGUSTINS.

1847

AVANT-PROPOS

DE LA

PREMIÈRE ÉDITION.

J'avais pris pour sujet de mes leçons, dans les années 1819 et 1820, l'histoire de la philosophie morale en Europe au XVIIIe siècle. Cette histoire devait comprendre les systèmes moraux sortis de l'école sensualiste, et les systèmes opposés sortis de l'école spiritualiste divisée elle-même en deux écoles différentes qui en représentent en quelque manière les deux degrés, je veux dire la philosophie écossaise et la philosophie de Kant. En 1819, j'embrassai et terminai toute l'école sensualiste ainsi que l'école écossaise : l'année 1820 fut consacrée à la philosophie morale de Kant qui avait déjà trouvé une place dans le cours de 1817, mais que je pus exposer alors avec plus d'étendue et une plus grande connaissance de la matière. Je me suis chargé de revoir moi-même ces leçons, et voici un premier volume qui contient le système méta-

physique de Kant sans lequel la morale, destinée à achever ou à réparer ce système, serait absolument inintelligible.

Ce volume est donc un examen de la métaphysique kantienne, une critique de la *Raison pure spéculative*. Ce grand ouvrage, qui est le point de départ et le fondement de toute la philosophie allemande, est ici exposé avec l'exactitude la plus rigoureuse et avec des développements qui embrassent tout ce qu'il contient ou de considérable en soi ou qui ait exercé quelque influence sur les systèmes venus après celui du philosophe de Kœnigsberg. On a dû respecter la langue technique du kantisme, tout en s'efforçant de l'éclaircir. On a même donné des traductions des passages les plus importants pour faire mieux saisir la manière de ce grand penseur. Voilà pour l'exposition; nous la croyons assez fidèle pour tenir lieu de l'ouvrage original qui, par ses longueurs et par ses obscurités, ne convient guère au lecteur français, nous pourrions dire au lecteur européen. Pour la critique, nous espérons qu'on la sentira toujours mêlée d'un profond respect et d'une admiration sincère pour un homme d'un incontestable génie; mais nous avouons que nous préférons encore le sens commun au génie et l'esprit de tout le monde

à celui d'un homme quel qu'il soit. On le sait : nous faisons profession de n'avoir aucune opinion particulière en philosophie, et notre prétention est de nous tenir fermement dans la grande route où marche l'humanité tout entière, bien convaincus que les sentiers détournés où se laisse entraîner le génie lui-même n'aboutissent qu'à des précipices. L'originalité de notre philosophie consiste précisément à ne rechercher aucune originalité. Le caractère de la philosophie du XIXe siècle, nous le répétons avec une conviction de jour en croissante, doit être de n'épouser aucun système, de savoir les comprendre tous, d'y discerner la part de vérité qui les a fait naître et qui les soutient, et de reporter sans cesse ses regards de ces copies brillantes mais imparfaites sur leur immortel exemplaire, si ample à la fois et si harmonieux, à savoir la nature humaine.

Pour descendre à une considération assez peu philosophique, nous ajouterons qu'après avoir lu cette critique de la *Critique* on n'accusera plus la nouvelle école française de manquer de nationalité en philosophie.

Nous sommes pour le concert et non pour la division de toutes les forces européennes dans la poursuite de la vérité; mais si on veut mettre du

patriotisme dans des choses qui intéressent toute l'humanité, on verra qu'ici la patrie de Descartes n'a point été abaissée devant celle de Leibnitz.

Ce qui constitue la nouvelle philosophie française, c'est sa méthode, cette grande méthode de l'observation appliquée à l'âme humaine, c'est-à-dire la méthode psychologique, entrevue par Socrate et par Descartes, et que Kant s'est en vain proposé de suivre. Avec cette méthode il fait aisément justice des hypothèses les plus célèbres; mais la peur bien légitime de l'hypothèse le pousse dans un excès contraire, vers cet autre écueil de la philosophie, le scepticisme. Entre le scepticisme et l'hypothèse est la conscience avec la souveraine évidence des faits qui lui appartiennent, faits incontestables que nulle accusation d'hypothèse ne peut atteindre, et qui sont invincibles à tous les efforts du scepticisme. Là est la certitude primitive et permanente où l'homme se repose naturellement, et où doit revenir le philosophe après tous les circuits et souvent les égarements de la réflexion. Qui rejette le témoignage de la conscience, ébranle, il est vrai, toute philosophie, mais en même temps le scepticisme lui-même. Car où est alors le droit de douter? Douter, c'est supposer au moins que l'on doute, par cet unique motif qu'on en a con-

science ; et cette conscience, que le scepticisme ne peut pas ne pas reconnaître pour s'autoriser lui-même, le condamne[1]. Or, la conscience, lorsqu'une étude sérieuse nous introduit dans ses profondeurs, peu à peu se déclare à nous comme la raison devenue immédiate à elle-même, l'universelle et éternelle raison réfléchie dans ce point de l'espace et du temps, nous apparaissant nécessairement sous l'angle étroit de notre personnalité, mais avec une perspective infinie, tombant sous l'observation et la surpassant, tout ensemble relative et absolue, humaine et divine.

C'est à la théorie de la conscience qu'il faut rappeler aujourd'hui l'éternelle question de la certitude. C'est sur ce ferme terrain que la nouvelle philosophie a jeté avec confiance ses fondements. Hors de là il n'y a qu'hypothèse et scepticisme, dans un cercle sans repos et sans fin. Les hypothèses brillantes de la fin du XVII[e] siècle ont engendré peu à peu, dans leur décadence inévitable, en Angleterre le scepticisme de Hume, en France celui de Voltaire, si on peut mettre Voltaire parmi les philosophes, et en Allemagne celui de Kant qui, par un retour nécessaire, a frayé la voie aux nouvelles hy-

1. Voyez 2e série, t. II, la leçon sur le cartésianisme ; voyez aussi les *Fragments de philosophie cartésienne*.

pothèses, lesquelles, bientôt décriées, pourraient amener, si on n'y prend garde, ce scepticisme énervé et impuissant qu'on appelle l'indifférence.

Je souhaite d'autres destinées à la philosophie de mon pays. Après tant d'illustres naufrages, la sagesse lui commande de jeter l'ancre dans la conscience. La pensée, il faut bien qu'on le sache, est un océan qui n'a point de ports; les systèmes philosophiques sont condamnés à de perpétuelles vicissitudes; mais dans ce mouvement sans terme, mais non pas sans loi, nous avons du moins une boussole, nous avons un ciel toujours visible pour diriger notre course. Cette boussole est la méthode psychologique; ce ciel est la raison manifestée dans la conscience.

Je termine par où j'aurais dû commencer et à quoi j'aurais pu me borner. Les rédactions de l'année 1820, sur lesquelles j'ai travaillé, sont l'ouvrage les unes de M. Paravey, aujourd'hui maître des requêtes au conseil d'État, les autres d'un jeune homme qui donnait de si belles espérances interrompues par une noble mort, M. Farcy, tué devant les Tuileries, le 28 juillet 1830 [1]. Je me suis contenté de corriger un peu ces rédactions; j'ai

1. Voyez la dédicace du tome VII de la traduction de Platon.

ajouté la traduction de plusieurs morceaux de Kant, et j'ai récrit moi-même presque toute la sixième leçon, où je réponds à la dialectique transcendantale, et la partie de la septième où j'examine la manière dont Kant croit rétablir en morale ce qu'il a détruit en métaphysique.

V. C.

Ce 15 février 1842.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

ANNÉE 1820.

ÉCOLE DE KANT.

Ire LEÇON.

Matière du cours : philosophie morale de Kant. — Sujet de cette première leçon : introduction générale à la philosophie de Kant. — De l'esprit général de l'Europe à la fin du XVIIIe siècle; de l'esprit particulier de l'Allemagne à la même époque : coup d'œil rapide sur l'histoire de la civilisation germanique. Cette histoire se divise en trois parties dont la première va jusqu'à Charlemagne : caractère de cette première époque; la seconde embrasse tout le moyen-âge jusqu'à la révolution consommée par Luther et Gustave-Adolphe : caractère de cette deuxième époque; la troisième enfin est l'époque moderne. — L'Allemagne entre en communication plus intime avec la France. Du sensualisme en Allemagne avec toutes ses conséquences, dans la spéculation, dans la littérature, dans les arts. — Révolution opérée par Klopstock en littérature, par Kant en philosophie. Caractère de la philosophie de Kant : c'est surtout une philosophie morale. — Indication des diverses tentatives

qui ont été faites en France antérieurement à ce cours pour faire connaître la philosophie de Kant.

Je viens compléter l'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle, et vous faire passer d'Écosse en Allemagne. Après avoir exposé, dans les derniers mois de l'an dernier, la philosophie écossaise, cette première et noble protestation du sens commun et de la dignité humaine contre la philosophie de Locke, de Condillac et d'Helvétius, je me propose de vous faire connaître, cette année, une seconde et plus puissante protestation, qui, partie du fond du Nord, répondant à la première et la couvrant en quelque sorte de son éclat, ouvre à la philosophie en général, et en particulier à la philosophie morale, une direction entièrement nouvelle; je veux parler de la philosophie de Kant.

Kant est le père de la philosophie allemande; il est l'auteur, ou plutôt l'instrument de la plus grande révolution philosophique qui ait eu lieu en Europe depuis Descartes. Or, toute révolution digne de ce nom est fille du temps et non d'un homme. Le monde marche, mais nul ne le fait marcher, comme nul ne peut l'arrêter. Je vois à la philosophie de Kant deux grands antécédents : l'esprit général, le mouvement universel de l'Europe, puis l'esprit particulier de l'Allemagne.

L'esprit général de l'Europe, à la fin du XVIIIe siècle, est assez connu. Une fermentation sourde annonçait partout une crise prochaine. A la foi du siècle précédent avait succédé un goût passionné d'examen et de discus-

sion. La réflexion, appliquée à la recherche des droits et des devoirs de l'homme, faisait apercevoir le vide des institutions existantes : on sentait vivement le besoin d'un renouvellement de la société.

Je dois insister davantage sur l'état particulier de l'Allemagne. Mais l'histoire d'une nation est essentiellement une, et, à parler rigoureusement, il est presque impossible de bien comprendre la situation morale de l'Allemagne à la fin du XVIIIe siècle, si on ne connaît, dans une certaine mesure, les temps qui ont précédé et préparé celui qu'on étudie ; en sorte qu'il me paraît nécessaire de vous présenter ici une esquisse rapide de l'histoire de la civilisation germanique depuis ses plus faibles commencements jusqu'à l'époque où Kant a paru, afin de vous faire bien saisir l'esprit fondamental et permanent de la grande nation à laquelle notre philosophe appartient et dont il est le représentant.

Le genre humain est partout le même. Il n'y a point de race privilégiée pour la vérité, pour le beau, pour le bien. L'influence des circonstances extérieures a été souvent surmontée et vaincue, ici par la volonté de certains individus d'élite, en ce qui les regardait eux-mêmes ; là, pour les masses, par les gouvernements et les institutions. L'histoire renverse les théories trop absolues qui attribuent la liberté ou l'esclavage à telle ou telle zone. Cependant il est vrai que, selon les circonstances, les temps et les lieux, la civilisation affecte des formes très-différentes. La distinction la plus saillante est celle des civilisations méridionales et des civi-

lisations septentrionales. Les peuples du Nord aperçoivent les mêmes vérités que les peuples du Midi, mais ils les aperçoivent autrement. Cette différence se marque partout, et dans la poésie, et dans la religion, et dans les institutions politiques. La philosophie suit la même fortune, puisque la philosophie n'est tantôt que la base secrète et tantôt le faîte de ces trois grands développements de l'esprit, et leur expression la plus pure et la plus élevée. M. de Sismondi, dans son bel ouvrage sur les littératures du midi, a tracé le caractère de la poésie de l'Italie et de l'Espagne, dans son rapport avec la religion et l'état politique de ces deux pays. On pourrait, à son exemple, indiquer aussi les caractères littéraires, politiques et religieux, qui appartiennent aux nations du Nord. Le résultat le plus certain de toutes les observations recueillies, c'est que l'homme du Midi, tout en étant au fond le même que l'homme du Nord, est plus expansif, et que l'homme du Nord, par l'effet même des impressions que les circonstances extérieures produisent sur lui, est plus facilement reporté vers lui-même et vit d'une vie plus intime.

L'Allemagne est cette grande plaine septentrionale, coupée par plusieurs grands fleuves, séparée du reste de l'Europe par des barrières naturelles rarement franchies, par l'Océan et la Baltique, par les monts Crapacks, le Tyrol et le Rhin. Dans ces limites vit et parle la même langue une nation profondément originale, qui subit assez peu les influences des peuples voisins. L'esprit

commun qui unit entre elles ces nombreuses populations est d'aimer la vie intérieure, celle de l'imagination, du sentiment ou de la pensée solitaire, comme celle de la famille, de préférer ou de mêler la rêverie à l'action, et d'emprunter à l'âme, à quelque chose d'idéal et d'invisible, la direction de la vie extérieure, le gouvernement de la réalité.

L'histoire de cette nation me paraît se diviser en trois grandes époques.

La première, dont l'origine se perd dans la nuit des temps, ne finit guère qu'à Charlemagne. Les anciens monuments que Tacite résume nous montrent les différentes peuplades germaniques répandues sur la surface d'un vaste territoire, qu'elles occupent plutôt qu'elles ne le cultivent. Accoutumées à une vie errante, toujours combattues par les Romains, jamais domptées, nous les voyons attendre dans leurs forêts que l'heure soit venue de refouler chez eux les conquérants et d'attaquer leurs agresseurs. Jusqu'au moment où les peuples septentrionaux deviennent conquérants à leur tour, et quelque temps même après la conquête, ils ont une civilisation, une forme de gouvernement, une religion, une poésie qui leur est propre. Leur esprit politique consiste à ne reconnaître en général que des chefs élus par eux, à laisser une autorité presque absolue aux supériorités physiques ou morales, de sorte qu'on y voit tantôt l'anarchie de la faiblesse, quand le chef a peu de force, tantôt le despotisme d'un guerrier habile et heureux. Ouvrez l'Edda et les Niebelungen : la lec-

ture la plus superficielle y découvre un goût de rêverie et ces sentiments profonds, sombres ou exaltés, qui nous rappellent sans cesse que les héros et les bardes de ces vieilles poésies n'ont pas vu le ciel de l'Italie ou celui de l'Espagne. Ils ont beau s'agiter dans le monde extérieur, ils le revêtent toujours de formes empruntées à la vie intime. Cette époque a aussi sa philosophie, une philosophie à la manière des barbares, vague et indéterminée, parce qu'elle n'est qu'un développement instinctif, un fruit de la spontanéité et non de la réflexion, qui seule constitue la vraie philosophie. Cette philosophie primitive est la religion. Dans la mythologie de l'Edda et des Niebelungen, la supériorité de l'homme sur la nature est partout exprimée, et là est déjà une sorte de théorie philosophique. Sigurd, Sigefried, Attila, les héros du Nord, se jouent des accidents naturels; ils se plaisent au milieu des tempêtes de l'Océan, soupirent après les combats comme après des fêtes, sourient à la mort comme à une amie, et joignent à un profond mépris de la vie un sentiment énergique du devoir et des amours infiniment plus purs que ceux des peuples du Midi. Ce sont là, dans le berceau même de l'Allemagne, des germes féconds de la philosophie de l'avenir.

Pendant cette première époque, le Nord est païen, guerrier, libre et poétique. Cette première forme de la civilisation germanique commence à s'altérer avec la conquête. Lorsque les peuples du Nord franchirent les barrières qui les séparaient des Gaules et de l'Italie,

tout en détruisant la forme romaine, ils furent bien forcés d'en retenir quelque chose. Plusieurs de ces conquérants rapportèrent dans leur patrie les habitudes de la conquête; le despotisme militaire suivit les chefs victorieux, et s'établit à la faveur même de leurs services et de leur gloire. Ainsi, la conquête enfante toujours le despotisme, non-seulement pour les vaincus, mais aussi pour les vainqueurs. Bientôt la religion des conquérants succomba sous la religion des peuples conquis. Le christianisme, avec son culte et ses pratiques de sacrifice et d'amour, gagna ces grands cœurs barbares, et repassant successivement toutes les barrières que les vainqueurs avaient eux-mêmes franchies, il pénétra jusqu'au sein de la Germanie. Le polythéisme scandinave et germanique, attaqué à la fois par l'épée, par la science, et par l'héroïsme jusqu'alors inconnu de la charité, ne put résister, et fut vaincu. Avec le paganisme périt la poésie, qui naissait de cet état politique et religieux. Charlemagne, plus Franc que Gaulois, en remettant définitivement à l'Église la société barbare à fixer et à organiser, termine cette première époque et commence la seconde.

Le caractère de cette nouvelle période de l'histoire de l'Allemagne est d'être profondément chrétienne, et à la fois monarchique et libre. Les électeurs et les princes de l'empire choisissent leur chef tantôt dans une maison, tantôt dans une autre. Le chef, l'empereur, ainsi élu, reconnaît les limites de son autorité dans des lois grossières, mais religieusement observées, et surtout

dans l'esprit électif, qui n'était point alors un vain simulacre. Les peuples avaient eux-mêmes des droits défendus par les princes contre les usurpations du pouvoir impérial, et garantis contre les princes eux-mêmes par des institutions qui n'ont jamais été entièrement détruites : civilisation rude encore, il est vrai, mais pleine de force, où la liberté germanique, appuyée sur une unité religieuse, qui trouvait dans tous les cœurs et dans tous les esprits une croyance absolue, fait de l'Allemagne une nation vraiment grande, respectée et redoutée de l'Europe entière.

La poésie de ces temps se trouve dans les chants des *minne-sangers* et dans ceux des *meister-sangers*, qui ont beaucoup de ressemblance avec nos troubadours de Provence et qui peut-être en tirent leur origine. Déjà le nom de *meister* indique qu'ils formaient école. Cette poésie paraît d'abord par cela même moins originale et moins populaire que celle de la première époque. Toutefois elle est populaire encore en ce sens qu'elle est en harmonie avec l'esprit général du temps. En effet, elle était accueillie et fêtée, surtout, il est vrai, dans les châteaux. Eh bien, même dans cette poésie plus artificielle, se trouve encore ce charme de rêveries mélancoliques inconnu à l'Italie et à l'Espagne, et ce parfum de mysticité dans la religion et dans l'amour, qui rappelle l'ancienne Allemagne.

La philosophie de cette époque est la scholastique, qui méritait alors autant de respect qu'elle s'est attiré plus tard de mépris, lorsque, voulant garder un em-

pire que les siècles lui avaient ôté, de souveraine légitime qu'elle était, elle se fit tyrannique et persécutrice. La scholastique n'était autre chose que l'ensemble des formules, plus ou moins scientifiques, dans lesquelles la réflexion naissante, appuyée sur l'Organum d'Aristote, avait arrangé les doctrines chrétiennes à l'usage de l'enseignement. Les théologiens sont les philosophes d'alors, et ils se recommandent par un caractère de naïveté et de gravité, par une profondeur de sentiments et une hauteur d'idées qui leur assignent un rang très-élevé dans l'histoire de la philosophie. Antérieurement aux universités, de grandes écoles fleurissaient de toutes parts en Allemagne, à Fulde, à Mayence, à Ratisbonne, et surtout à Cologne. La scholastique d'Allemagne est sans doute moins originale et moins féconde que celle de France, qui n'a ni égale ni rivale; toutefois elle présente de grands noms, dont le plus grand est celui d'Albert. Ne dédaignez pas cette philosophie, malgré sa forme quelque peu barbare, car la foi des docteurs et celle des disciples la vivifiaient. Ainsi, d'un côté, foi vraie dans le peuple, et liberté par conséquent, puisque le peuple croyait d'une croyance aussi libre que l'amour qui en était le principe; d'autre part, ferme autorité dans les gouvernements, parce que cette autorité se fondait sur le libre assentiment des peuples et de nobles croyances; tel fut l'état philosophique, religieux, littéraire et politique de cette seconde époque. Ce sont là les beaux jours de l'empire germanique, dont de grands écrivains in-

voquent encore aujourd'hui le souvenir avec enthousiasme.

Cette forme passa comme l'autre, comme passent toutes les formes. Ce qui contribua à l'énerver d'abord et à la dégrader ensuite, ce fut la trop grande influence de la domination étrangère en politique et en religion. Peu à peu les étrangers jouèrent, en Allemagne, un plus grand rôle que les gens du pays. Un jour, il arriva que sur le trône d'Allemagne se rencontra un prince, dont la domination s'étendant aussi sur les Pays-Bas, sur les Espagnes, et sur la moitié de l'Italie, ne présentait plus aux peuples l'image d'un gouvernement national. Charles-Quint, Belge et Espagnol bien plus qu'Allemand, était parvenu au faîte d'une puissance qui, ne pouvant s'accroître, devait décliner. L'Allemagne peut se soumettre dans l'ordre extérieur et politique; mais elle ne peut obéir qu'à son propre génie dans l'ordre intellectuel et moral; elle réclama quelque liberté de détail sur un point de médiocre importance; elle ne fut pas entendue; elle résista donc, et l'énergie de la résistance appelant la violence de la répression, et celle-ci redoublant celle-là, ainsi éclata et se répandit cette réformation religieuse et politique qui brisa l'unité de l'Europe et arracha le sceptre de l'Allemagne à la maison d'Autriche et à la cour de Rome.

Deux hommes consommèrent cette révolution, deux Allemands, deux hommes du Nord, dont l'un protesta avec une éloquence passionnée contre le despotisme religieux, et l'autre appuya cette protestation de son

épée : je veux parler de Luther et de Gustave-Adolphe. Les discours de Luther ébranlèrent le catholicisme; l'épée de Gustave frappa la maison d'Autriche et émancipa l'Allemagne. Mais, il faut le dire, l'unité allemande rompue fut d'abord remplacée par l'anarchie. Quand le saint empire eut péri, et que le titre d'empereur de l'Allemagne ne fut plus en réalité que celui d'empereur d'Autriche, les électeurs et les princes, rendus à l'indépendance, devinrent peu à peu des monarques absolus, et, au lieu du despotisme régulier d'un seul, il se fit une foule de despotismes particuliers. De même, quand Luther eut détruit l'influence de Rome dans une grande partie de l'Allemagne, les esprits, une fois sortis de la vieille autorité, n'en surent plus reconnaître aucune. Le luthéranisme eut aussi ses schismes, le calvinisme ses bûchers, et ce qui restait de foi ne sut plus à quelle forme se prendre et s'arrêter. L'ancienne poésie, consacrée à chanter les croyances, les sentiments, les événements nés d'une forme religieuse et politique qui n'était plus, cessa d'être populaire; et comme une révolution n'est pas une situation, et que la poésie vit de formes constantes et déterminées, cette agitation sans fin ne fit pas éclore de poëtes, et c'en fut fait de la poésie allemande. La philosophie du protestantisme suivit sa fortune. On vit s'élever en Allemagne une infinie variété d'écoles où la vieille scholastique subit des améliorations, c'est-à-dire des altérations continuelles : au milieu de cette confusion, rien de grand, rien d'original, rien qui soit digne d'occuper sérieusement l'histoire.

Cependant un homme de génie, en France, détruisait à jamais la scholastique, et sur ses ruines élevait un système entièrement nouveau dans sa méthode et dans ses directions générales. Ce système, ou du moins son esprit, se répandit parmi les plus beaux génies du siècle de Louis XIV. Bossuet lui-même, quoiqu'il ne l'avouât pas, Fénelon, Pascal, Arnauld, Malebranche, l'Oratoire et Port-Royal étaient cartésiens. En Hollande, Spinoza n'a cru faire autre chose que tirer des conséquences rigoureuses des principes de Descartes. La philosophie nouvelle gagna aussi l'Allemagne, et elle fut enseignée et imitée par des docteurs allemands, comme autrefois les poésies provençales avaient eu des imitateurs sur les bords du Rhin. Leibnitz lui-même est un disciple de Descartes, disciple, il est vrai, égal ou supérieur à son maître, mais qui, malheureusement entraîné par une curiosité universelle, la passion de toutes les gloires et les distractions de la vie politique, n'a jeté que d'admirables vues, sans fonder un système net et précis. Wolf tenta de ramener les vues éparses du grand polygraphe à un centre commun et de les réduire en un système régulier. Mais Wolf reproduisit plutôt les formes que l'esprit de la philosophie leibnitzienne. Ceux qui vinrent après lui répétèrent les formules de cette nouvelle scholastique ; mais c'est un fait incontestable qu'au milieu et à la fin du XVIIIe siècle, on ne trouve, en Allemagne, aucun système qui domine assez les esprits pour paraître une véritable philosophie allemande.

Les choses en étaient là lorsque l'Allemagne entra en relation plus intime avec l'Europe philosophique, qui avait cessé d'être cartèsienne. L'Angleterre était tombée sous le joug du système de Locke, et la France avait échangé le cartésianisme exagéré mais sublime de Malebranche pour des imitations superficielles de la philosophie anglaise. Un gouvernement sans grandeur avait abattu les courages. Le sensualisme était devenu la forme philosophique de l'Angleterre et celle de la France. Il passa bientôt en Allemagne, avec tout ce qu'il traîne à sa suite, le goût du médiocre en toutes choses, entre autres le goût de la petite poésie, qui tue la grande. Frédéric régnait alors à Berlin, et ceux des beaux-esprits français qui ne se sentaient pas capables de briller en France à côté de l'astre éblouissant de Voltaire, allaient à Berlin faire en sous-ordre les amusements de la cour et du maître. Ils frondaient ce qui restait de christianisme et de théologie en Allemagne. Frédéric se plaisait à cette lutte des vieux théologiens et des nouveaux philosophes. Politiquement il soutenait les premiers; mais, en particulier, il les livrait aux sarcasmes de La Mettrie et du marquis d'Argens; et l'ancienne théologie recula devant l'esprit de la philosophie nouvelle.

Ainsi donc, nulle foi, nulle liberté, nulle poésie nationale; des gouvernements despotiques soudoyant des sophistes étrangers pour la destruction du vieil esprit germanique; une théologie fléchissant sous l'incrédu-

lité et sous le sarcasme, et ne se défendant même plus; et, pour toute philosophie, un dogmatisme indécis ou un scepticisme d'emprunt : tel est l'état dans lequel Kant trouva l'Allemagne.

Je me trompe : un homme précéda Kant, et c'est à lui qu'il faut attribuer l'honneur de s'être élevé le premier avec courage contre les frivolités serviles et despotiques de la cour de Berlin. Klopstock, homme de province, simple et grave, chrétien et Allemand au XVIIIe siècle, trouva dans son âme des chants inspirés, qui, d'un bout de l'Allemagne à l'autre, furent accueillis comme l'aurore d'une poésie vraiment nationale. La cour de Berlin seule n'en fut point émue. En vain Klopstock présenta à Frédéric, en vers sublimes, l'apologie de la muse germanique; le grand roi ne comprit pas le loyal patriote; mais l'Allemagne l'entendit. La littérature tout entière entra dans la route que le génie de Klopstock lui avait ouverte, et, même avant la mort de Frédéric, on vit éclore un certain nombre de poésies nationales que tout le monde apprit par cœur. Quel était le caractère de cette poésie nouvelle? Avec le sentiment patriotique reparut l'esprit religieux, le génie rêveur et mélancolique de l'ancienne et immortelle Allemagne, et ces amours suaves et purs qui, dans Klopstock et dans Bürger, contrastent si noblement avec la fadeur ou la grossièreté de la poésie anacréontique des salons et des cours du XVIIIe siècle.

Au milieu de ce grand mouvement, un homme né à Kœnigsberg, et qui, comme Socrate, ne sortit guère

de sa ville natale, publia un ouvrage de philosophie qui, d'abord peu lu et presque inaperçu, puis pénétrant peu à peu dans quelques esprits d'élite, produisit, au bout de huit ou dix ans, un grand effet en Allemagne, et finit par renouveler la philosophie comme Klopstock avait renouvelé la poésie. Kant étudia d'abord la théologie; il avait un génie extraordinaire pour les mathématiques et les langues savantes. Il a fait même des découvertes en astronomie. Mais la philosophie présida à tous ses travaux, et finit par absorber tous ses goûts : elle devint sa vraie vocation et sa principale gloire. Son caractère distinctif était un vif sentiment de l'honnête; sa conscience droite et ferme fut révoltée des honteuses conséquences du sensualisme de Condillac et d'Helvétius, qui composait la philosophie à la mode. D'un autre côté, Kant était de son siècle, et il redoutait les conclusions, selon lui hasardées, de la métaphysique des écoles, presque à l'égard du sensualisme. On peut dire que Hume est le fantôme perpétuel de Kant. Dès que le philosophe allemand est tenté de faire un pas en arrière, dans l'ancienne route, Hume lui apparaît et l'en détourne, et tout l'effort de Kant est de placer la philosophie entre l'ancien dogmatisme et le sensualisme de Locke et de Condillac, à l'abri des attaques du scepticisme de Hume.

Mais c'est particulièrement dans la philosophie morale que Kant a combattu le sensualisme du XVIIIe siècle, sans revenir au mysticisme du moyen âge. Lorsque de

toutes parts il n'était question, en France, en Angleterre, en Italie, que de plaisir, d'intérêt et de bonheur, une voix s'éleva de Kœnigsberg pour rappeler l'âme humaine au sentiment de sa dignité, et enseigner aux individus et aux nations qu'au-dessus des attraits du plaisir et des calculs de l'intérêt, il y a quelque chose encore, une règle, une loi, obligatoire en tout temps et en tout lieu et dans toutes les conditions sociales ou privées, la loi du devoir. L'idée du devoir est le centre de la morale de Kant, et sa morale est le centre de sa philosophie. Les doutes que soulève une métaphysique hardie, la morale les résout, et sa lumière éclaire à la fois et la religion et la politique. S'il y a dans l'homme l'idée d'une loi supérieure à la passion et à l'intérêt, ou l'existence de l'homme est une contradiction et un problème insoluble, ou bien il faut que l'homme puisse accomplir la loi qui lui est imposée; si l'homme *doit*, il faut qu'il *puisse*, et le devoir implique la liberté. D'un autre côté, si le devoir est supérieur au bonheur, il faut sacrifier dans certains cas extrêmes le bonheur au devoir. Et pourtant il y a entre eux une harmonie éternelle, qui peut être momentanément troublée, mais que la raison établit et qu'elle impose pour ainsi dire à l'existence et à son auteur. Il faut donc qu'il y ait un Dieu, supérieur à toutes les causes secondaires, pour faire régner quelque part l'harmonie de la vertu et du bonheur : de là Dieu et une autre vie. Enfin, l'idée du devoir implique aussi l'idée du droit : mon devoir envers vous est votre droit

sur moi, comme vos devoirs envers moi sont mes droits sur vous : de là encore une morale sociale, un droit naturel, une philosophie politique, bien différente et de la politique effrénée de la passion et de la politique tortueuse de l'intérêt.

Tels sont, en quelques mots, les traits généraux du nouveau système que Kant a donné à l'Allemagne, et l'Allemagne à l'Europe. Sans doute la philosophie écossaise avait tenté quelque chose de semblable, et le sage Reid, à Édimbourg, avait eu à peu près les mêmes pensées que le grand philosophe de Kœnigsberg ; mais ce qui n'avait été qu'une ébauche indécise en Écosse est devenu un dessein arrêté et parfaitement déterminé sous la main de Kant. Ici donc est le dernier degré, le plus haut développement du spiritualisme du XVIIIe siècle, dont l'école écossaise est le premier degré et le point de départ. Kant couronne et ferme le XVIIIe siècle. Je n'hésite point à le dire : il est pour ce siècle, en philosophie, ce que la révolution française est pour ce même siècle dans l'ordre social et politique. Kant, né en 1724, publia la *Critique de la Raison pure spéculative* en 1781, la *Critique de la Raison pure pratique* en 1788, la *Religion d'accord avec la Raison* en 1793, les *Principes métaphysiques du Droit* en 1799 ; et, après d'autres ouvrages, il est mort à Kœnigsberg en 1804 ; il appartient au XVIIIe siècle, et en même temps il ouvre un autre siècle appelé à une toute autre destinée en philosophie comme en politique. C'est cette philosophie nouvelle, née à la fin du XVIIIe siècle,

mais qui remplit déjà le nôtre de sa renommée, de ses développements, et de ses luttes non encore achevées, c'est cette grande philosophie, considérée surtout dans sa partie morale, que je dois vous exposer en détail cette année. J'ai voulu vous signaler d'abord son caractère le plus général et son rapport avec l'esprit de la civilisation dont elle émane.

J'aurai besoin de toute votre patience dans l'étude laborieuse de monuments, obscurs en eux-mêmes, écrits dans une langue étrangère, et dont il n'existe aucune traduction française. Je suis le premier qui dans une chaire publique en France ait essayé d'exposer la philosophie de Kant; heureusement nous ne serons pas entièrement dépourvus de guides, et je crois devoir vous donner ici la liste des ouvrages que vous pourrez consulter utilement.

Charles Villers, émigré français, réfugié en Allemagne, et devenu professeur de philosophie à Gœttingen, a publié, en 1801, à Metz, un ouvrage célèbre sur la philosophie de Kant. Cet ouvrage contient deux parties, l'une remplie de généralités un peu vagues contre la philosophie française, l'autre une analyse brève et sèche de la nouvelle doctrine. Je doute qu'une pareille méthode soit bien propre à introduire et à populariser un système étranger en France. L'auteur a beaucoup d'esprit, de l'élévation dans la pensée, de nobles desseins; mais son sujet se perd au milieu de déclamations perpétuelles.

M. de Gérando, dans son *Histoire comparée des*

systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines (3 volumes, *Paris*, 1804), a fait une place au système de Kant; il en a donné une esquisse déjà bien supérieure à celle de Villers.

Madame de Staël, dans son beau livre de l'*Allemagne*, a consacré à la philosophie de Kant un chapitre où devinant, à l'aide de sa merveilleuse intelligence, ce qu'elle n'avait évidemment ni étudié ni même lu, cette femme extraordinaire nous a donné, non pas une exposition régulière de la doctrine de Kant, mais un brillant reflet de l'esprit général de cette doctrine. Si ce chapitre ne fournit pas de bien sûres lumières, il communique du moins, ce qui vaut mieux peut-être au début d'une pareille étude, une vive curiosité et une impulsion puissante vers la nouvelle philosophie qu'il s'agit maintenant de vous faire connaître d'une manière approfondie.

Un philosophe et un poëte hollandais, Kinker, avait publié un *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la Raison pure*. Cet essai a été traduit en français en 1801, et il a fourni à M. de Tracy la matière d'observations insérées dans les Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques (*de la Métaphysique de Kant, ou Observations sur un ouvrage intitulé Essai d'une exposition succincte*, etc., etc., t. IV, p. 544). Vous ne lirez pas sans fruit cet essai, exact dans sa brièveté, ni le Mémoire auquel il a donné lieu.

Je termine ces indications par celle de l'article *Kant*,

dans la *Biographie universelle*, article que nous devons à la plume savante de M. Stapfer, et qui donne surtout une idée vraie du caractère moral de la philosophie de Kant.

IIe LEÇON.

Avant d'étudier la morale de Kant il faut étudier sa métaphysique, laquelle est contenue dans la *Critique de la raison pure*. — Importance des deux *préfaces* et de l'*introduction* de cet ouvrage : le sujet de cette leçon est l'analyse des deux préfaces. — De l'indifférence actuelle en métaphysique ; causes de cette indifférence ; dogmatisme du XVIIe siècle, empirisme de Locke, scepticisme de Hume. — Kant oppose l'état des mathématiques, de la logique et de la haute physique à celui de la métaphysique : et, recherchant le principe auquel les premières doivent leurs progrès, il propose d'appliquer ce principe à la dernière. — Qu'il faut fonder la métaphysique sur une analyse des lois de la raison, abstraction faite de leurs applications et de leurs objets. — L'analyse de la raison en elle-même, de sa portée légitime et de ses limites, est la *critique de la raison pure*. De l'influence que doit exercer l'avénement de la *critique* sur les destinées de la philosophie.

Je ne viens pas vous présenter un résumé de la philosophie de Kant, tiré de ses différents ouvrages mis à contribution et comme recomposés pour servir à une exposition nouvelle. Je veux vous faire connaître cette grande philosophie plus sincèrement à la fois et plus profondément. Le plus qu'il me sera possible, je lais-

serai Kant s'expliquer lui-même; j'analyserai successivement les divers monuments célèbres qui renferment son système entier; d'abord la *Critique de la raison pure*, qui contient sa métaphysique, puis la *Critique de la raison pure pratique*, qui contient sa morale; enfin deux ou trois autres écrits qui développent la *Critique de la raison pure pratique*, et transportent les principes généraux de la morale kantienne dans la morale privée, dans la morale sociale et dans le droit public; car il ne faut pas oublier que c'est la philosophie morale de Kant que nous cherchons; mais nous la cherchons à travers sa métaphysique. Commençons par la *Critique de la raison pure.*

Cet ouvrage parut en 1781. C'était un très-gros volume, composé à la manière de l'école de Wolf, avec une grande régularité, mais avec un tel luxe de divisions et de subdivisions, que la pensée fondamentale se perdait dans le circuit de ses longs développements. Il avait aussi le malheur d'être mal écrit; ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait souvent infiniment d'esprit dans les détails, et même de temps en temps des morceaux admirables; mais, comme l'auteur le reconnaît lui-même avec candeur dans la préface de l'édition de 1781, s'il y a partout une grande clarté logique, il y a très-peu de cette autre clarté qu'il appelle *esthétique*, et qui naît de l'art de faire passer le lecteur du connu à l'inconnu, du plus facile au plus difficile, art si rare, surtout en Allemagne, et qui a entièrement manqué au philosophe de Kœnigsberg.

Prenez la table des matières de la *Critique de la raison pure;* comme là il ne peut être question que de l'ordre logique, de l'enchaînement de toutes les parties de l'ouvrage, rien de mieux lié, de plus précis, de plus lumineux. Mais prenez chaque chapitre en lui-même, ici tout change : cet ordre en petit, que doit renfermer un chapitre, n'y est point; chaque idée est toujours exprimée avec la dernière précision, mais elle n'est pas toujours à la place où elle devrait être pour entrer aisément dans l'esprit du lecteur. Ajoutez à ce défaut celui de la langue allemande de cette époque, poussé à son comble, je veux dire ce caractère démesurément synthétique de la phrase allemande, qui forme un contraste si frappant avec le caractère analytique de la phrase française. Ce n'est pas tout : indépendamment de cette langue, rude encore et mal exercée à la décomposition de la pensée, Kant a une autre langue qui lui est propre, une terminologie qui, une fois bien comprise, est d'une netteté parfaite et même d'un usage commode, mais qui, brusquement présentée et sans les préliminaires nécessaires, offusque tout, donne à tout une apparence obscure et bizarre. Aussi la *Critique de la raison pure* ne produisit pas d'abord une grande impression en Allemagne; il lui fallut plusieurs années pour faire sa route; il fallut que quelques penseurs laborieux et indépendants, après avoir étudié la nouvelle doctrine, attirassent sur elle l'attention, en l'exposant à leur manière. Kant publia, en 1787, une seconde édition, qui contient de graves changements sur plu-

sieurs points ; cette seconde édition est le dernier mot de l'auteur, et c'est sur elle que toutes les éditions subséquentes ont été faites.

La *Critique de la raison pure* (*Kritik der reinen Vernunft*) est précédée de deux préfaces (*Vorrede*), l'une de l'édition de 1781, l'autre de l'édition de 1787, ainsi que d'une longue introduction (*Einleitung*). Ces trois morceaux sont de la plus haute importance; ils contiennent ce qu'il y a peut-être de plus essentiel et de plus durable dans la *Critique de la raison pure*, à savoir, la méthode de l'auteur. Or, dans tout inventeur, dans tout penseur original, c'est sa méthode qu'il faut avant tout rechercher, car cette méthode est le germe de tout le reste; souvent même elle survit aux vices de ses applications. Les deux préfaces et l'introduction de la *Critique de la raison pure* sont, pour la philosophie de Kant, ce que le *Discours de la méthode* est pour la philosophie de Descartes. Je m'attacherai donc à faire bien connaître ces trois pièces. Cette leçon sera même consacrée tout entière à l'analyse fidèle des deux préfaces qui se tiennent et s'éclairent l'une l'autre, et forment ensemble un seul et même tout[1].

Kant avait la conscience de la révolution qu'il entreprenait; il avait jugé son époque et compris ses besoins. Les grands dogmatismes sans critique du XVII[e] siècle avaient engendré le scepticisme de Hume; et,

1. Voyez tome Ier, Cours de 1817, leç. VIIe.

dans toute l'Europe, l'indifférence en métaphysique était complète. Cette indifférence ne venait pas de la frivolité, mais du découragement ; elle était même plus apparente que réelle, et ne signifiait qu'une seule chose, à savoir, que l'ancienne métaphysique était morte et qu'il en fallait une nouvelle. Il fut un temps, dit Kant, où la métaphysique passait pour la reine de toutes les sciences ; aujourd'hui, abandonnée et répudiée, elle pourrait dire comme Hécube :

. . . . *Modo maxima rerum,*
Tot generis natisque potens . . . . . .
Nunc trahor exsul, inops. (OVIDE, *Metamorph.*)

Le gouvernement de la philosophie fut d'abord un despotisme, celui des dogmatiques. Après le despotisme est venue l'anarchie et cet esprit de rébellion appelé le scepticisme. Dans ces derniers temps, une certaine physiologie intellectuelle, introduite par Locke, semblait avoir tout pacifié et tout ramené à une seule autorité, celle de l'expérience ; mais on s'est aperçu que cette prétendue expérience était elle-même remplie d'hypothèses, et que la nouvelle autorité n'était rien moins qu'un dogmatisme tout aussi tyrannique que ceux dont on avait voulu délivrer la science. Toutes les autorités paraissant donc avoir été inutilement tentées, la dernière et la plus triste des dominations s'ensuivit, celle de l'indifférence, mère de la nuit et du chaos. Mais ce chaos, si la nature humaine subsiste avec ses instincts et avec ses forces, n'est que le prélude d'une

transformation prochaine et l'aurore d'une lumière nouvelle.

Cette indifférence, qui désespère au premier coup d'œil, est digne d'une méditation sérieuse. Entre les écoles qui se battent depuis des siècles dans cette arène de disputes sans fin qu'on appelle la métaphysique, et le public de notre temps qui confesse ne rien entendre à ces débats et ne pouvoir s'y intéresser, qui a tort et qui a raison? On ne voit pas que le public soit dégoûté des mathématiques et de la physique; pourquoi serait-il plus dégoûté de la métaphysique, si la métaphysique était une science aussi solide, aussi sûre que les deux autres? Notre âge est l'âge de la critique, à laquelle rien ne peut se soustraire, ni la religion, malgré sa sainteté, ni la loi et l'état, malgré leur majesté. Pourquoi donc n'appliquerait-on pas aussi la critique à la métaphysique?

Par là il ne faudrait pas entendre une critique de tel ou tel système; non, il s'agit d'une critique plus profonde et qui s'applique à l'instrument même de tout système, de toute métaphysique, à la faculté de connaître, à la raison, qui en détermine la constitution intérieure, l'étendue et aussi les limites:

Tecum habita et nôris quàm sit tibi curta supellex.
(PERSE.)

Otez cette critique, et la philosophie n'est plus qu'une espèce de magie, à laquelle Kant se déclare entièrement étranger.

Toutes les vieilles certitudes sont décriées; mais ce n'est pas à dire que l'esprit humain renonce à la certitude; il y aspire toujours; mais il la cherche sur une autre route. Il est indifférent à la philosophie des écoles; il ne le serait peut-être pas à une philosophie qui s'établirait sur le fondement de la critique.

Pour établir cette nouvelle philosophie, pour arriver à cette nouvelle certitude, Kant passe en revue les sciences les plus avancées, et il cherche quel a été le principe de leurs progrès, afin de connaître celui de l'incertitude qui règne encore en métaphysique.

En fait, on dispute beaucoup en métaphysique; on dispute peu en logique, en mathématiques et en physique; ou du moins, si on dispute, on finit par s'accorder. Pourquoi les mathématiques, la logique, la physique, sont-elles des sciences positives qui avancent et se perfectionnent sans cesse?

Depuis Aristote, la logique n'a pas reculé; il n'y a dans ses ouvrages aucune règle du syllogisme, aucun axiome logique qui ne soit aujourd'hui aussi incontestable à nos yeux qu'il l'était alors à ceux des Grecs. Disons tout : non-seulement la logique n'a pas reculé, mais elle n'a pas même avancé. On a pu y ajouter différentes parties, une digression sur les facultés de l'âme, une autre sur les causes et les remèdes de nos erreurs; mais ce n'est pas augmenter, c'est dénaturer les sciences que d'en méconnaître et confondre les bornes. La logique proprement dite n'a point fait un pas depuis Aristote, ni en avant ni en arrière. Pourquoi

cela? C'est que la logique porte sur des règles qui peuvent se ramener à certaines propositions, évidentes par elles-mêmes, et indépendantes de toute application. Ces propositions, ramenées à leurs principes, sont des lois de l'esprit humain, lois auxquelles il est soumis toutes les fois qu'il raisonne. La nature de l'esprit humain ne variant pas, ses lois ne sauraient varier. Elles lui sont un fondement inébranlable de certitude; l'erreur ne saurait venir de là; il faut qu'elle vienne d'ailleurs. Quand donc on demande pourquoi la logique est une science certaine, on doit répondre: c'est qu'elle ne s'occupe d'aucun objet particulier; c'est qu'elle est indépendante de ses applications, et que sa vertu réside dans les lois mêmes de la raison, considérée en elle-même et pure de tout élément étranger.

Tel est aussi le principe de la certitude des mathématiques. Tant que les mathématiques s'arrêtèrent à la partie variable des objets mesurables, il est probable qu'elles eurent leur époque d'incertitude et de tâtonnement. Mais dès que Thalès, ou tout autre, négligeant la partie variable et ne s'occupant que de la partie constante des triangles équilatéraux, eut démontré la propriété essentielle du triangle équilatéral, ce premier pas ouvrit la carrière, et peu à peu la science mathématique se forma. En quoi consiste-t-elle? Dans l'étude de propriétés constantes, qui n'existent pas dans la nature, et qui sont des conceptions de l'esprit, de la raison, agissant d'après les lois qui lui sont propres sur les données fournies par la nature, et abstraction

faite de ce que ces données ont de variable et d'incertain.

Il en était de la physique avant Galilée, comme des mathématiques avant Thalès. La physique ancienne n'était qu'un amas d'hypothèses. Les physiciens modernes, antérieurs à Galilée, abandonnèrent les hypothèses, se mirent en présence de la nature, observèrent et recueillirent les phénomènes qu'elle leur présentait. C'était déjà quelque chose; ce n'est pas encore de là que date la vraie physique; elle n'a commencé qu'avec Galilée. Galilée et d'autres conçurent l'idée de ne plus s'en tenir à la simple observation, aux classifications superficielles et aux lois empiriques qui en résultent. Ils reconnurent qu'il appartient à l'homme d'être le juge et non le disciple passif de la nature: ils posèrent des problèmes physiques *a priori*, et, pour résoudre ces problèmes, ils entreprirent des expériences, et ils les dirigèrent d'après les principes que leur suggéra la raison. Ce fut donc la raison qu'ils suivirent même en travaillant sur la nature; ce furent les principes de cette raison qu'ils cherchèrent dans la nature, et c'est en devenant rationnelle que la physique devint une science. Mais, au lieu d'interpréter Kant, il vaut mieux le laisser ici parler lui-même.

« Depuis que Galilée eut fait rouler sur un plan in-
« cliné des boules dont il avait lui-même choisi le
« poids, ou que Toricelli eut fait porter à l'air un poids
« qu'il savait être égal à une colonne d'eau à lui con-
« nue, ou que, plus tard, Stahl eut transformé des
« métaux en chaux, et celle-ci en métaux par la sup-

« pression et l'addition de certaines parties ; depuis ce « moment un flambeau a été donné aux naturalistes. « Ils ont reconnu que la raison ne conçoit que ce qu'elle « produit elle-même d'après ses propres plans, qu'elle « doit prendre les devants avec ses propres principes, « et forcer la nature de répondre à ses questions, au « lieu de se laisser conduire par elle comme à la lisière. « Autrement, des observations accidentelles et faites « sans aucun plan arrêté d'avance ne peuvent s'accor- « der entre elles, faute de se rapporter à une loi néces- « saire ; et c'est là pourtant ce que la raison cherche « et ce dont elle a besoin. La raison doit se présenter « à la nature, tenant d'une main ses principes, qui « seuls peuvent donner à l'ensemble et à l'harmonie « des phénomènes l'autorité de lois, et de l'autre main « les expériences qu'elle a instituées d'après ces mêmes « principes. La raison demande à la nature de l'in- « struire, non pas comme un écolier qui se laisse dire « tout ce qui plaît au maître, mais comme un juge « légitime qui force les témoins de répondre aux ques- « tions qu'il leur adresse. La physique doit l'heureux « changement de sa méthode à cette idée : que la raison « cherche, je ne dis pas imagine, dans la nature, con- « formément à ses propres principes, ce qu'elle doit « apprendre de la nature, et ce dont elle ne peut rien « savoir par elle-même. C'est ainsi que la physique « s'est établie sur le terrain solide d'une science, après « n'avoir fait qu'errer et tâtonner pendant tant de « siècles. »

Maintenant pourquoi la métaphysique n'est-elle pas aussi avancée que la haute physique, la logique et les mathématiques? Remarquons d'abord que la métaphysique n'est point une étude arbitraire, née d'un caprice de l'orgueil et à laquelle il nous soit libre de renoncer. Dieu, le monde, l'âme, l'existence future, sont des objets qui provoquent sans cesse la curiosité de l'esprit humain et auxquels il revient sans cesse; car notre nature se sent dégradée lorsqu'elle les néglige. L'esprit humain a eu beau vouloir se condamner à l'ignorance et même à l'indifférence en métaphysique : il a été forcé de casser les arrêts qu'il avait rendus contre lui-même. Il faut consentir à sa condition; et puisque notre condition est d'être hommes, nous devons agiter les problèmes humains.

Mais pourquoi tant de solutions à ces problèmes, et tant de diversité dans ces solutions? S'il était donné à la nature humaine de trouver la vérité en métaphysique, comment tant de grands hommes, tant de génies sublimes n'y seraient-ils point parvenus? En un mot, pourquoi cette certitude dans d'autres sciences, et cette incertitude en métaphysique?

Si on veut bien se rappeler la marche des sciences, et réduire le principe de leurs progrès à sa plus simple expression, on trouve qu'elles avancent à condition de négliger la partie variable des choses sur lesquelles elles travaillent, et d'en considérer exclusivement la partie invariable et constante, c'est-à-dire la partie que l'esprit humain met dans toutes ses connaissances. Les lois

qui sont la base de la logique, de la haute physique et des mathématiques, et qui fondent la certitude de ces sciences, ne sont autre chose que des lois de l'esprit humain lui-même. C'est donc, rigoureusement parlant, dans la nature de l'esprit humain, indépendamment de toute application et de tout objet externe, que se résout la certitude de toutes les sciences véritables.

Or, si nous examinons le point de vue sous lequel on a envisagé jusqu'ici la métaphysique, nous verrons qu'on a précisément négligé ce qui seul pouvait en fonder la certitude, c'est-à-dire la nature même de l'esprit humain et de ses lois, considérées indépendamment des objets auxquels elles s'appliquent. On s'est occupé des objets de nos connaissances et non de l'esprit qui connaît; on a demandé ce que c'est que Dieu, s'il est ou s'il n'est pas; on a fait des systèmes sur le monde; on a comparé les divers êtres entre eux; on a saisi des rapports; on a tiré des conséquences, toujours en travaillant sur les objets, c'est-à-dire sur des existences hypothétiques. Il est peu de philosophes qui aient considéré les connaissances dans leur rapport avec l'esprit humain. C'était là cependant le seul moyen d'arriver à quelque chose de fixe, et d'élever la métaphysique à la certitude de la physique, des mathématiques et de la logique.

Frappé de cette idée, Kant entreprit de faire porter sur le sujet même de la connaissance les recherches qui jusque là ne s'étaient appliquées qu'à ses objets; il entreprit en métaphysique la même révolution que

Copernic avait opérée en astronomie. Copernic, voyant qu'il était impossible d'expliquer les mouvements des corps célestes, si on supposait que ces corps tournent autour de la terre immobile, fit tourner la terre avec eux autour du soleil. De même Kant, au lieu de faire tourner l'homme autour des objets, fit tourner les objets autour de l'homme.

Otez l'esprit de l'homme et sa constitution nécessaire, il ne vous reste des objets que des notions sans fondement; vous élèverez une théorie hypothétique qu'une autre théorie hypothétique renversera, pour être renversée à son tour; les systèmes et les écoles se succéderont sans que la science avance, et la métaphysique, soumise à de continuelles révolutions, cherchera vainement une certitude qui la fuit toujours. Si, au contraire, prenant l'esprit humain pour point de départ, on s'attache à déterminer exactement sa nature, et à décrire avec rigueur ses lois et leur portée légitime, on donne à la métaphysique une base solide.

Une telle recherche n'est pas la science, mais elle en est la condition. « En nier l'utilité, dit Kant, c'est « vouloir nier l'utilité de la police, parce que la seule « fonction de la police est d'empêcher les violences aux- « quelles on pourrait se livrer sans elle, et de faire en « sorte que tout le monde vaque à ses affaires avec « sécurité. »

Kant avoue que cette méthode pourra bien renverser tous les dogmatismes qui, selon lui, ne sont pas autre chose que des hypothèses de la raison, agissant à l'aven-

ture et sans la critique préalable d'elle-même. « Oui, « dit-il, la Critique détruira beaucoup d'arguments « célèbres ; mais elle y substituera d'autres arguments « inébranlables, parce qu'ils seront fondés sur les lois « mêmes de la raison. » Et il indique les arguments en faveur de l'existence de Dieu, de la liberté, de l'immortalité, que donnait l'ancienne métaphysique, et ceux que la nouvelle mettra à leur place ; il soutient que la Critique peut bien nuire au monopole de l'école, mais non pas à l'intérêt du genre humain, puisqu'elle-même répare les ruines qu'elle opère. Ici, nous ne contesterons rien d'avance à Kant, mais nous ne lui accorderons rien, et nous faisons toutes nos réserves non pas en faveur du monopole des écoles, mais en faveur des arguments qu'elles emploient depuis deux mille ans, et qui ne sont peut-être pas aussi vains que le suppose notre auteur. C'est à la fin de la *Critique* qu'il convient d'ajourner cette discussion, et nous n'avons signalé les prétentions de Kant à cet égard que pour montrer l'étendue et la hardiesse de son dessein.

Les deux préfaces que nous venons d'analyser marquent ce dessein de la manière la plus générale : l'*Introduction* le fera connaître avec tout autrement de profondeur et de précision.

IIIe LEÇON.

Sujet de cette leçon : analyse de l'*introduction* de la Critique de la raison pure. — Distinction de la *forme* et de la *matière*, du *subjectif* et de l'*objectif* dans la connaissance humaine. — De l'origine de nos connaissances : connaissances *empiriques* ou *a posteriori*, et connaissances *a priori*. — Caractères des connaissances *pures a priori :* universalité et nécessité. — Distinction des jugements *analytiques* ou *explicatifs*, et des jugements *synthétiques* ou *extensifs*. — Deux classes de jugements synthétiques : jugements synthétiques *a priori* et jugements synthétiques *a posteriori*. — Réfutation de l'empirisme. — Réfutation de cette assertion, que tous les jugements sont soumis à la loi d'identité. — Distinction des sciences théorétiques et des sciences empiriques. — De la possibilité de la métaphysique : de la méthode. — Considérations générales sur la réforme philosophique entreprise par Kant.

Ici commencent les difficultés d'une exposition à la fois fidèle et claire des idées de Kant. L'*Introduction*[1] est déjà hérissée de cette foule de distinctions, fines et vraies, mais subtiles en apparence, exprimées avec une brièveté quelquefois énigmatique et dans un langage qui, par sa sévérité et sa bizarrerie, rappelle trop souvent la scholastique.

Voici la première distinction qui, sans être jamais

1. T. Ier, Cours de 1817, leç. VIIIe et IXe.

nettement dégagée et exprimée dans l'Introduction, la domine, et sert de fondement à la *Critique de la raison pure*.

Dans toute connaissance réelle il y a deux points de vue qu'on ne peut pas confondre. Prenez cette proposition : ce meurtre qui vient d'avoir lieu suppose un meurtrier. Quels sont les éléments dont se compose cette proposition évidente par elle-même? Il y a d'abord l'idée particulière d'un certain meurtre, commis dans telle ou telle circonstance, avec tel ou tel instrument; il y a aussi l'idée, non pas d'un meurtrier en général, mais de tel ou tel meurtrier qu'il s'agit de découvrir. Voilà des éléments incontestables, et qui peuvent varier à l'infini, car il y a un grand nombre d'assassinats qui tous se distinguent les uns des autres par mille circonstances diverses.

Mais n'y a-t-il pas autre chose dans cette proposition : ce meurtre suppose un meurtrier? Il n'est pas difficile d'y discerner encore ce principe général que couvrent les éléments particuliers, mais qu'ils ne contiennent pas, à savoir : tout meurtre suppose un meurtrier, principe qui lui-même se rapporte à ce principe plus général encore et au delà duquel il n'est plus possible de remonter : tout accident suppose une cause de cet accident. C'est là le fond même de la proposition en question. Niez ce principe, et vous pourrez consentir à ne point rechercher un meurtrier lorsqu'aura lieu un meurtre. Mais cela n'est pas possible. Le caractère de cet élément nouveau est de ne pas varier avec la

foule des circonstances qui font varier sans cesse les autres éléments; celui-là est invariable et toujours le même.

Cette distinction est réelle. Kant, dans sa passion pour la rigueur et l'exactitude de l'expression comme des idées, l'a marquée par deux mots bizarres mais énergiques, renouvelés du péripatétisme et de la scholastique. Dans la proposition en question, et dans toute proposition semblable, il appelle les éléments particuliers, variables et accidentels, la *matière* (*Materie*) de la connaissance, et il a donné le nom de *forme* (*Forme*) à l'élément général et logique.

Ainsi, il y a dans la connaissance un élément emprunté aux circonstances, et un autre qui n'y est pas emprunté, mais qui s'y ajoute, pour fonder la connaissance. La matière de la connaissance nous est fournie par le dehors et par les objets extérieurs; la forme vient de l'intérieur, du sujet même capable de connaître. D'où il suit que la connaissance, qui se distingue en matière et en forme, peut se distinguer aussi en *subjective* (*subject*, *subjectiv*, *subjectivitæt*) et en *objective* (*object*, *objectiv*, *objectivitæt*); connaissance subjective, c'est-à-dire qui vient du sujet, de la forme qu'il imprime à la connaissance par le seul fait de son intervention dans la connaissance; et connaissance objective, c'est-à-dire qui vient de l'extérieur, du rapport inévitable du sujet à ses objets.

Dans cette proposition : il faut une cause à l'univers; il faut une cause, voilà la partie subjective, la forme

de la connaissance ; l'univers, voilà la partie objective, la matière de la connaissance. La conséquence de cette distinction est de la plus haute importance.

Comme la matière de la connaissance n'entre dans la connaissance réelle que par la forme, de même l'objectif ne nous est connu que dans et par le subjectif : on ne prouve point le principe par l'objet auquel il s'applique ; on ne part pas de Dieu, par exemple, pour arriver au principe de causalité : c'est au contraire le principe de causalité qui nous fait parvenir à l'idée de la cause du monde ; d'où il suit que, pour procéder logiquement, il faut partir de la pensée, de la forme, du subjectif, et non de l'objectif et de l'être. Par là se trouve changée la face de la métaphysique, et deux écoles rivales sont à la fois frappées du même coup et convaincues d'un procédé également vicieux, d'un point de départ également hypothétique. Quand on dit qu'il faut partir du monde extérieur pour arriver à l'homme, des sens pour arriver à l'intelligence, ou bien lorsqu'on pose tout d'abord l'existence de Dieu et qu'on en déduit l'homme et le monde, des deux côtés égale erreur. Ni la thèse du sensualisme ni la thèse de la théologie ordinaire ne peuvent se soutenir ; car l'une et l'autre vont de la matière à la forme, de l'objet au sujet, de l'être à la pensée, de l'ontologie à la psychologie, tandis que le procédé opposé est le seul qui soit légitime. Ici nous proclamons hautement notre entière adhésion à ces vues simples et fécondes qui dérivent de la méthode d'observation bien entendue. Nous nous flattons

qu'un enseignement de cinq années les a solidement établies parmi nous, et sans nous y arrêter davantage, nous poursuivons l'analyse de l'*Introduction*.

Non-seulement on peut distinguer la connaissance en matérielle et formelle, objective et subjective; mais on peut aussi la considérer, par rapport à son origine, et rechercher si toutes nos connaissances viennent ou ne viennent pas de l'expérience.

A cette question, Kant répond avec l'esprit de son siècle entier que toutes nos connaissances présupposent l'expérience. On ne peut pas se prononcer plus nettement. « Nul doute, dit-il, que toutes nos connaissances ne commencent avec l'expérience; car par quoi « la faculté de connaître serait-elle sollicitée à s'exercer, si ce n'est par les objets qui frappent nos sens, « et qui d'une part produisent en nous des représentations d'eux-mêmes, et de l'autre mettent en mouvement notre activité intellectuelle et l'excitent à « comparer ces objets, à les unir ou à les séparer, et « à mettre en œuvre la matière grossière des impressions sensibles pour en composer cette connaissance « des choses que nous appelons expérience? Nulle connaissance ne précède l'expérience; toutes commencent « avec elle. »

Mais Kant distingue entre commencer avec l'expérience et venir de l'expérience (*mit*, *aus*.).

Toutes nos connaissances présupposent l'expérience, mais l'expérience seule ne suffit pas à les expliquer toutes. Prenons l'exemple déjà employé : un meurtre

suppose un meurtrier. Si l'expérience n'avait jamais montré de meurtre, l'esprit n'aurait jamais eu l'idée d'un meurtrier; c'est donc l'expérience, et l'expérience seule, qui peut ici avoir fourni la matière de la connaissance. Mais en même temps, la partie formelle et subjective qui s'exprime ainsi : tout changement suppose une cause de ce changement; cette partie formelle, tout en présupposant l'expérience de tel ou tel changement, surpasse cette expérience. Elle n'a pu commencer sans elle, mais elle ne dérive pas d'elle. L'esprit humain recherche des causes, parce que telle est sa nature, et il les recherche à l'occasion de telle ou telle circonstance. D'où il suit que cette proposition : un meurtre suppose un meurtrier, et celle-ci qui la renferme : tout changement suppose une cause, contient en même temps et quelque chose d'expérimental et quelque chose qui ne vient pas de l'expérience.

Kant appelle connaissances *empiriques*, ou *a posteriori*, celles qui non-seulement présupposent l'expérience, mais en dérivent, et il appelle connaissances *a priori* celles qui, bien qu'elles ne puissent naître sans l'expérience (*Erfahrung*), n'en dérivent pas, et nous sont données par la seule puissance de l'esprit. Et il ne faut point ici d'équivoque. Je juge, dit Kant, sans en avoir fait l'expérience, que, si on ôte les fondements de cette maison, elle tombera. Ce jugement, il est vrai, a l'air de devancer l'expérience, mais en réalité il la suit; car toute sa force repose, en dernière analyse, sur l'observation que les corps non soutenus

tombent. Mais quand je porte cet autre jugement : quelque changement qui puisse jamais arriver, ce changement a nécessairement une cause ; non-seulement ce jugement anticipe l'expérience à venir, mais il ne repose sur aucune expérience passée ; car l'expérience peut bien montrer que tel changement a telle cause, mais nulle expérience ne peut enseigner qu'il en est ainsi nécessairement. Et Kant remarque avec raison qu'il est impossible de réduire cette notion de nécessité à une habitude née d'une liaison constante : c'est là détruire et non pas expliquer le principe de causalité, qui, pour agir, n'attend pas l'habitude, et intervient dans le premier changement comme dans le centième, pour nous faire affirmer que ce changement ne peut pas ne pas avoir une cause. L'idée de la nécessité ne se forme pas par morceaux et en détail ; elle s'introduit pleine et entière dans l'intelligence. Mille et mille généralisations successives ne l'engendrent pas, elle en diffère d'une absolue différence. Le jugement que tout changement a nécessairement une cause est donc un jugement qui ne repose pas sur l'expérience, c'est un vrai jugement *a priori*.

Eh bien, même dans les connaissances *a priori*, ainsi dégagées de toutes les autres, il faut encore distinguer. Il y a d'abord des principes qui sont appelés à juste titre *a priori*, puisqu'ils n'ont pas leur fondement dans l'observation, mais où se mêle néanmoins un élément que l'observation a donné ; tel est ce principe : tout changement a nécessairement une cause. Il

ne doit rien à l'expérience, quant à sa certitude, mais il renferme la notion de changement, à l'occasion de laquelle l'esprit conçoit la notion de cause; et cette notion de changement est évidemment empruntée à l'expérience. Le principe de causalité, bien que principe *a priori*, renferme donc un élément empirique; mais il y a des principes *a priori* absolument indépendants de toute expérience, et qu'à cause de cela Kant appelle purs (*reine*); tels sont les principes mathématiques.

Or, s'il est vrai qu'il y ait dans l'intelligence des connaissances pures *a priori*, il importe avant tout de rechercher les caractères auxquels on peut reconnaître de pareilles connaissances. Kant les réduit à deux, la nécessité et l'universalité. Il les avait déjà indiquées; ici il les détermine avec plus de rigueur. L'expérience nous dit ce que sont les choses, mais non ce qu'elles ne peuvent pas ne pas être; elle nous dit ce que les choses sont dans le moment de l'observation, et dans le lieu où nous sommes, mais non ce qu'elles sont dans tous les temps et dans tous les lieux. L'universalité et la nécessité sont donc les caractères propres des connaissances pures *a priori*. Où ces caractères manquent, il est aisé de reconnaître les connaissances *a posteriori*. Toute connaissance fondée logiquement sur l'expérience est contingente, elle peut avoir une généralité de comparaison et d'induction, mais jamais une universalité absolue. En énonçant une loi empirique, vous vous bornez à affirmer que jusqu'ici on n'y a pas remarqué d'exception; mais vous ne pouvez

pas prononcer qu'elle n'a jamais souffert ni ne souffrira jamais d'exception, encore bien moins qu'elle n'en peut souffrir.

La faculté en nous, à laquelle se rapportent les principes marqués des caractères d'universalité et de nécessité, les principes purs *a priori*, est la raison (*Vernunft*), la raison pure. L'étude approfondie de cette faculté est la *Critique de la raison pure*. On comprend maintenant la signification et la portée du titre de l'ouvrage de Kant.

En voyant notre philosophe s'engager dans la *Critique de la raison pure*, on est tenté de craindre qu'il ne se perde dans la profondeur de son analyse, et qu'à force d'habiter le monde des notions pures *a priori*, il ne se laisse entraîner à des chimères; mais cette crainte est bien peu fondée; loin de trop accorder à la raison, nous verrons que Kant ne lui accorde pas même assez. Dès l'*Introduction*, à peine a-t-il constaté en nous une faculté de connaître capable de produire les connaissances que nous venons d'énumérer, dès ce premier pas il se hâte de nous avertir que tout cela se passe dans l'esprit, dans la raison, dans le sujet, qu'il faut bien se garder d'y voir une réalité objective; il s'élève d'avance contre la prétention de l'idéalisme de transporter les idées hors de l'enceinte de la raison qui les conçoit, et il veut que, les notions de la raison pure une fois reconnues, on s'applique à rechercher quelle légitimité, quelle étendue, quelle portée on leur doit attribuer. « La raison, dit-il, parce qu'elle est capable

« de porter de pareils principes, abusée par une telle « preuve de sa puissance, ne voit plus de bornes à « sa passion de connaître. La colombe légère, lors- « qu'elle traverse d'un libre vol l'air dont elle sent la « résistance, pourrait croire qu'elle volerait encore « bien mieux dans le vide; ainsi Platon oublie le monde « sensible, parce que ce monde impose à la raison des « bornes étroites, et il se hasarde par-delà sur les ailes « des idées, dans l'espace vide de l'entendement pur. « Il n'a point remarqué qu'il n'avance pas, malgré ses « efforts; car il n'a aucun point d'appui pour se sou- « tenir et transporter l'entendement hors de sa place « naturelle. Tel est le destin ordinaire de la raison hu- « maine dans la spéculation : elle achève d'abord son « édifice le plus vite qu'elle peut, et c'est beaucoup « plus tard qu'elle s'inquiète de savoir si le fondement « en est solide. »

Il faut donc une science qui, d'une part, recherche et constate les puissances naturelles de la raison, et qui, de l'autre, en mesure et en circonscrive la portée légitime. Cette science est la *Critique de la raison pure*. Kant, dans la partie de *l'Introduction* qu'il nous reste à faire connaître, détermine les fondements sur lesquels repose cette *critique* par une analyse approfondie du jugement.

Kant distingue deux sortes de jugements. Tantôt, dit-il, le rapport lie l'attribut au sujet comme inhérent au sujet même, comme renfermé logiquement et nécessairement dans la notion du sujet, en sorte qu'en

exprimant ce rapport vous n'exprimez pas deux connaissances différentes, mais vous présentez deux points de vue ou deux formes de la même connaissance. Quand vous dites : tous les corps sont étendus, comme il est impossible de concevoir la notion de corps sans celle d'étendue, ni celle d'étendue sans celle de corps, vous n'énoncez pas une nouvelle connaissance ; vous ne faites que développer celle que vous aviez déjà. Dans ces jugements vous tirez la partie du tout, vous affirmez le même du même, en vertu du principe de contradiction. Mais il y a une autre espèce de jugements, des jugements dans lesquels nous rapportons au sujet un attribut qui n'y était point nécessairement et logiquement renfermé, en sorte que nous n'exprimons plus alors deux points de vue de la même connaissance ou la même connaissance sous deux formes distinctes, mais nous exprimons une nouvelle connaissance, nous ajoutons à la notion du sujet une notion qu'elle ne contenait point. En disant : tous les corps sont pesants, j'affirme du sujet corps un attribut qu'il ne renferme point logiquement. Il ne suffit plus ici d'analyser le sujet pour en tirer l'attribut, car j'aurai beau décomposer la notion de corps, celle de pesanteur n'en sortira pas comme partie intégrante. Donc ce rapport n'est pas un rapport d'identité, comme le premier ; car, un des termes étant donné, l'autre ne l'est pas. Le rapport n'étant plus le même, le jugement qui l'exprime n'est plus de la même espèce que ceux dont nous avons parlé tout à l'heure.

Kant, selon son usage, marque fortement cette distinction en appelant *analytiques* les jugements qui affirment le même du même, parce qu'en effet il suffit d'analyser un des termes du rapport qu'ils expriment, pour en tirer l'autre terme, et pour avoir par conséquent et le rapport et le jugement, expression du rapport; et il appelle *synthétiques* les jugements qui affirment d'un sujet un attribut qui n'y est pas contenu logiquement, parce que, pour trouver le rapport, il ne s'agit plus d'analyser un des termes, mais il faut joindre ensemble deux termes logiquement indépendants, et faire par conséquent un assemblage, une synthèse de deux notions auparavant isolées (*analytischer und synthetischer Urtheile.*)

Pour mettre encore plus en lumière la différence de ces deux jugements et les caractères auxquels on peut reconnaître chacun d'eux, Kant leur impose d'autres noms, également significatifs. Comme les jugements analytiques ne font que développer et expliquer une connaissance que nous avions déjà, sans y rien ajouter réellement, il les appelle *explicatifs*. Comme au contraire les jugements synthétiques n'expliquent pas et ne développent pas une connaissance déjà acquise, mais ajoutent à cette connaissance une connaissance nouvelle, Kant les nomme *extensifs*, parce qu'en effet ils étendent nos connaissances (*Erlauterungs — Erweiterungs Urtheile*).

Il faut maintenant distinguer deux classes de jugements synthétiques. Le caractère commun des jugements

de cette espèce est d'attribuer à un sujet un attribut qui n'y est pas renfermé logiquement. Or, cette connexion que nous affirmons entre le sujet et l'attribut, peut nous être donnée de deux manières : ou bien nous la supposons *a priori*, indépendamment de l'expérience. Les corps sont pesants, tout changement a une cause, sont deux jugements synthétiques ; car ni la notion de pesanteur n'est renfermée dans celle de corps, ni la notion de cause dans celle de changement ; mais ces deux jugements diffèrent en ce que, dans le premier, c'est l'expérience qui nous atteste la réalité de la connexion entre l'idée de pesanteur et celle du corps, tandis que dans le second ce n'est pas l'expérience qui nous découvre la réalité de la connexion entre l'idée de cause et celle de changement. En effet, l'expérience ne montre que des faits qui se succèdent, et jamais un rapport tel que celui de causalité. Les jugements synthétiques sont donc de deux espèces. La vérité des uns repose sur l'expérience, et Kant les appelle jugements synthétiques *à posteriori*; la vérité des autres ne repose pas sur l'expérience, mais sur la raison seule, et Kant les appelle jugements synthétiques *a priori*.

Faites encore cette remarque que les jugements analytiques sont eux-mêmes des jugements *a priori*; car la réalité de la connexion qu'ils expriment n'est pas donnée par l'expérience, elle repose sur le principe de contradiction qui affirme que le même est le même. Ainsi, à moins de résoudre le principe de contradiction dans l'expérience, il faut admettre que tous les juge-

ments analytiques sont aussi non empiriques *a priori*.

Si toutes ces distinctions de Kant sont fondées, nous sommes maintenant en état d'apprécier deux assertions célèbres ; savoir 1° que toutes les connaissances dérivent de l'expérience sensible; 2° que tous les jugements sont soumis à la loi d'identité.

Il est faux que toutes les connaissances dérivent de l'expérience sensible, car toute connaissance se résout en une proposition, et toute proposition en un jugement, analytique ou synthétique, *a priori* ou *a posteriori*. Or, premièrement, les jugements analytiques sont fondés sur le principe de contradiction, qui n'est point empirique; secondement, les jugements synthétiques *a priori* ne peuvent dériver de l'expérience. Restent les jugements synthétiques *a posteriori* dont la certitude est empruntée à l'expérience. Encore pourrait-on le contester, quand ces jugements sont généraux, c'est-à-dire quand ils concluent par induction des cas observés aux cas observables; car cette induction repose sur le principe de la stabilité des lois de la nature, qui est au-dessus de l'expérience.

S'il n'est pas vrai que toutes nos connaissances dérivent de l'expérience, il n'est pas moins faux que tous nos jugements soient soumis à la loi d'identité; car pour cela il faudrait que dans les jugements synthétiques *a priori* ou *a posteriori* les deux termes du rapport fussent identiques, c'est-à-dire que l'un étant donné, l'autre le fût logiquement. Or, comment prouver qu'on ne peut avoir la conception de corps sans avoir celle de

pesanteur? Comment prouver que l'idée de changement renferme celle de cause? Ni les jugements synthétiques *a priori*, ni les jugements synthétiques *a posteriori* n'expriment un rapport d'identité. Loin donc que tous nos jugements soient soumis à la loi d'identité, on ne peut ramener à cette loi qu'un seul des trois ordres de nos jugements, les jugements analytiques.

Chose singulière! la philosophie sensualiste, qui prétend que toutes nos connaissances dérivent de l'expérience, prétend en même temps que tous nos jugements sont soumis à la loi d'identité. Elle prend pour point de départ unique, en psychologie, les jugements synthétiques *a posteriori*, les jugements d'expérience; et, lorsqu'elle en vient à la logique, elle lui donne pour fondement le principe d'identité ou de contradiction. Mais de deux choses l'une : ou le principe de contradiction dérive de l'expérience, ou on est obligé de lui donner une autre base. S'il dérive de l'expérience, il est frappé d'un caractère de contingence et de variabilité, et alors la logique du sensualisme ne repose plus sur la nécessité, elle est variable comme la sensation elle-même; en d'autres termes, elle n'est plus une logique. Si, au contraire, on reconnaît que le principe d'identité n'est pas contingent mais nécessaire, pour pouvoir servir de fondement à la logique, le sensualisme est dans l'impuissance de concilier ce principe avec sa psychologie, il ne peut tirer le nécessaire du contingent, il est forcé d'admettre dans ses développements des éléments qu'il rejette à son point de départ.

La philosophie de Kant a donc ruiné de fond en comble et la psychologie et la logique du sensualisme.

Après avoir divisé et classé toutes les connaissances humaines, c'est-à-dire, tous nos jugements en jugements analytiques *a posteriori*, et en jugements synthétiques, les uns *a priori*, les autres *a posteriori*, Kant examine sur quelle espèce de jugements reposent les diverses sciences, et il en distingue deux sortes : celles qui sont fondées sur des jugements synthétiques *a posteriori*, ou *sciences empiriques*, et celles qui sont fondées sur des jugements synthétiques *a priori*, et qu'il appelle *sciences théorétiques* (*theoretische Wissenschaften*). Les premières sont les sciences de pure observation : observer, classer, généraliser, voilà toute la part de l'esprit dans leur formation. L'histoire naturelle des animaux, des plantes et des minéraux, une partie de la physique, etc., se rangent dans cette division. Les sciences théorétiques sont l'arithmétique, la géométrie, la haute physique, la mécanique et la métaphysique. Kant établit que cette dernière classe de science tout entière a pour base des jugements synthétiques *a priori*.

Quand on étudie les procédés des mathématiques, on est frappé de retrouver partout le même procédé constamment employé. Elles s'appuient toujours sur le principe de contradiction. Mais de ce que ce principe est nécessaire à la marche de la science, on a conclu qu'il en est le fondement. Cette conséquence ne vaut rien. Le principe d'identité n'engendre pas les démon-

strations mathématiques, il en est seulement la condition ; sans lui les mathémathiques ne peuvent faire un pas, mais ce n'est point par lui qu'elles avancent. S'il était le principe de toutes les vérités mathématiques, ces vérités seraient des propositions purement analytiques ; or Kant prouve, par des exemples tirés de l'arithmétique et de la géométrie, qu'il n'en est point ainsi.

Pour [1] savoir si cette proposition, 7 + 5 égale 12, est analytique ou synthétique, il faut examiner si on ne peut avoir la notion de 7 + 5 sans avoir la notion de 12, la notion du sujet sans celle de l'autre terme et du rapport d'égalité qui les unit. Or, après que vous avez ajouté 7 à 5, vous avez l'idée de la réunion de deux nombres en un seul; mais quel est ce nombre nouveau qui contient les deux autres? Vous savez que 7 et 5 forment une somme, mais quelle est cette somme ? vous l'ignorez. Cette ignorance devient plus manifeste si on fait l'expérience sur de plus grands nombres. Quand nous opérons sur de petites quantités, l'habitude que nous avons d'aller des diverses parties à la somme, la rapidité avec laquelle nous saisissons leur égalité, nous font illusion sur le véritable procédé de l'esprit ; mais quand nous voulons réunir plusieurs grands nombres en un seul, la difficulté que nous éprouvons à arriver au nombre total qui les renferme nous prouve que nous n'allons pas du même au même, et qu'il s'agit bien pour nous d'acquérir une nouvelle connaissance.

1. Tome Ier, p. 277-282 ; et tome IIIe, p. 137.

Pourquoi donc a-t-on regardé les propositions arithmétiques comme des propositions analytiques? C'est qu'on a moins considéré les procédés de l'esprit dans la formation de ces connaissances que ces connaissances en elles-mêmes, relativement à leurs objets et indépendamment de l'esprit. Comme 7 + 5 et 12 sont en effet des nombres identiques, on a cru que dire 7 + 5 = 12, c'est passer d'une même connaissance à une même connaissance. Mais si l'idée du second terme est implicitement dans le premier, elle n'y est pas explicitement et psychologiquement; et la question est ici de savoir si, parce que nous avons la notion des deux unités 7 et 5, nous avons aussi la notion de l'unité totale 12 qui les représente.

Les vérités géométriques ne sont pas non plus des vérités identiques. Si cette proposition : la ligne droite est la ligne la plus courte d'un point à un autre, est analytique, il faut prouver que logiquement l'idée de la ligne la plus courte est renfermée dans l'idée de ligne droite. Mais « l'idée de *droit*, dit Kant, ne se rapporte « pas à la quantité, mais à la qualité. » Les vérités de la géométrie sont donc de l'ordre synthétique.

Il faut distinguer, toutefois, deux sortes de vérités géométriques[1] trop souvent confondues, les unes qui sont en effet purement analytiques, les autres qui ont un caractère synthétique. Les premières sont les axiomes, les secondes sont les véritables principes de

1. T. Ier, p. 282-284.

la géométrie. Les axiomes tels que ceux-ci : $a = a$; le tout est égal à lui-même; le tout est plus grand que la partie ; ces axiomes, qui ne sont peut-être que diverses faces du principe de contradiction, sont indispensables à la science. Est-il en effet un seul théorème qui ne les suppose? Est-il possible de faire un seul pas en géométrie, si on n'admet pas que le même est le même, que le tout est plus grand que la partie? Mais, d'un autre côté, qu'on nous montre quelque vérité géométrique sortant directement d'un de ces axiomes? On ne le peut. Les axiomes sont donc à la fois indispensables et improductifs. Au contraire, prenez la dernière vérité de la géométrie, et cherchez d'où elle sort; elle sort de la vérité précédente, qui, à son tour, sort d'une vérité antérieure, et chacune d'elles vous paraissant tour à tour principe et conséquence, il vous faudra remonter de théorème en théorème jusqu'à des vérités premières qui aient leur raison en elles-mêmes, qui soient principes sans être conséquences, c'est-à-dire jusqu'à la définition du triangle, de l'angle, du cercle, de la ligne droite, etc. Les définitions seules sont productives. Sans les axiomes, la science est impossible, mais ils ne font pas la science; sans eux il n'est pas permis d'établir un principe, de déduire une conséquence, mais ils ne fondent ni principes ni conséquences. Les vrais principes géométriques sont les définitions, c'est-à-dire des jugements synthétiques *a priori*.

Les principes de la haute physique sont de la même

nature. Je prends ces deux exemples cités par Kant : Dans tout changement du monde matériel, la quantité de matière doit rester la même ; dans toute communication du mouvement, l'action et la réaction doivent être égales. Ce sont évidemment là des jugements synthétiques ; car l'idée de matière n'implique pas le moins du monde que dans tous les changements la quantité de matière reste la même ; de même on peut avoir l'idée de mouvement sans savoir que l'action et la réaction sont toujours égales. J'ajoute d'un côté à la notion de matière, de l'autre à celle de mouvement, des notions qui n'y étaient pas contenues, je fais un jugement synthétique. De plus, ce jugement a le caractère de l'universalité et de la nécessité ; il n'est donc pas dû à l'expérience ; il est donc synthétique *a priori*.

Il n'est pas difficile de se convaincre que la métaphysique repose également sur des jugements synthétiques *a priori*. Il y a, selon Kant, une métaphysique naturelle qui a toujours été, qui sera toujours, que produit et entretient l'ardente curiosité de voir clair dans des questions que l'intelligence humaine se propose éternellement ; ces questions sont Dieu, l'âme, le monde, son éternité ou son commencement, etc. Voilà les objets de la métaphysique ; ses principes sont les principes mêmes à l'aide desquels l'intelligence humaine tente de résoudre les questions auxquelles elle ne peut échapper ; il suffit d'en citer quelques-uns : tout ce qui arrive a une cause ; tout phénomène, toute qualité sup-

pose un sujet; tout événement suppose le temps, tout corps l'espace, etc., etc. Or, examinez ces principes, et vous verrez que ce ne sont pas moins que des jugements synthétiques; car le second terme du rapport que ces jugements expriment n'est nullement renfermé dans le premier : le temps n'est pas renfermé dans l'événement, ni l'espace dans le corps, ni le sujet dans la qualité, ni la cause dans le fait qui commence à paraître; ces jugements ne sont donc pas analytiques. Ce n'est pas non plus l'expérience qui introduit dans l'intelligence les notions de cause, de substance, de temps, d'espace, etc., etc.; ce sont là des notions *a priori* : les jugements qui les contiennent sont donc des jugements synthétiques *a priori*.

Il doit être maintenant de la plus parfaite évidence que toutes les sciences dignes du nom de sciences théorétiques sont fondées sur des jugements synthétiques *a priori*; reste à savoir comment de tels jugements sont possibles; en d'autres termes, comment il y a des jugements qui contiennent un élément indépendant de toute expérience, et quelle peut être la valeur de pareils jugements. Cette question n'est rien moins que celle de la valeur même de la raison pure, auteur de ces jugements. Hume est celui de tous les philosophes qui a osé aborder cette question avec le plus de fermeté, mais sous une seule de ses faces, dans le célèbre principe de causalité, et on sait comment il l'a résolue. Kant remarque à cette occasion que si Hume, au lieu de s'en tenir au principe de causalité, eût

examiné tous les autres principes nécessaires, il aurait peut-être reculé devant les conséquences rigoureuses de son opinion. En effet, si Hume rejette la notion de nécessité impliquée dans le principe de causalité, il aurait dû la rejeter aussi des autres principes qui la renferment également, il aurait dû rejeter tout jugement synthétique *a priori*, c'est-à-dire les mathématiques pures et la haute physique, conséquence extrême qui peut-être aurait retenu cet excellent esprit sur la pente du scepticisme.

Puisque les jugements synthétiques *a priori* existent, ils sont donc possibles, et on peut en dire autant d'un certain nombre de sciences théorétiques qui reposent sur ces jugements. Il faut bien que les mathématiques pures, que la physique pure soient possibles, puisqu'elles existent; mais on ne peut faire la même réponse pour la métaphysique; jusqu'ici elle a si peu atteint le but qu'elle s'était proposé, qu'on ne peut contester à personne le droit d'élever cette question : comment la métaphysique est-elle possible?

Si par métaphysique on entend une disposition naturelle de l'esprit humain à se poser et à résoudre un certain nombre de problèmes, on doit répondre assurément que la métaphysique est possible, puisque elle est; mais, selon Kant, tous les systèmes nés de cette disposition naturelle sont tellement défectueux et si peu satisfaisants qu'il n'est pas permis de leur donner le nom de science, de sorte que si par métaphysique on entend non pas une disposition naturelle, mais une

vraie science, on est forcé de répondre que la métaphysique n'est pas. Mais, en même temps, Kant n'hésite pas à proclamer qu'elle est possible; il en appelle au besoin éternel de la nature humaine; il compare la métaphysique à une plante dont on peut bien couper les rejetons qui ont poussé jusqu'ici, mais dont on ne peut extirper les racines. Il ne désespère donc point de la métaphysique comme science; mais il la renvoie à l'avenir, et il ne veut qu'en poser les fondements et en vérifier l'instrument. Cet instrument, c'est la raison pure, avec les puissances qui sont en elle; les fondements, ce sont les jugements synthétiques *a priori* que la raison pure développe, à mesure qu'elle se développe elle-même. Autant valent et cet instrument et ces fondements, autant plus tard vaudra l'édifice entier.

La *Critique de la raison pure* n'est donc, à vrai dire, qu'une introduction à la science, une *Propédeutique*. Sa tâche est à la fois très-vaste et très-bornée; très-bornée, car il ne s'agit pas ici des objets de la raison, qui sont infinis, mais de la raison seule; très-vaste, car il faut suivre cette raison dans tous ses développements, pourvu que ces développements n'aient rien à faire avec l'expérience et avec les sens, et qu'ils conservent ce caractère de pureté qui constitue les jugements synthétiques *a priori*. Or, comme il plaît à Kant, dans la langue qu'il s'est faite, d'appeler *transcendental* ce qui porte le double caractère d'être indépendant de l'expérience et de ne point s'appliquer aux objets extérieurs, il appelle *philosophie transcenden-*

tale le système parfait de recherches qui porterait sur la connaissance *a priori*. Ce qu'il entreprend est un simple essai, une esquisse d'une telle philosophie. Il reste à faire, dit-il, un *novum organum*, qui ne serait ni celui d'Aristote ni celui de Bacon, et qui serait l'*organum* de la raison pure. La critique est un canon de ce nouvel *organum*.

D'ailleurs Kant n'hésite point à le reconnaître : la critique doit être une réforme entière et radicale de la philosophie, et, par conséquent, celle de l'histoire même de la philosophie, puisque la critique seule peut fournir à l'histoire une pierre de touche infaillible pour apprécier la valeur des systèmes. Sans elle que peut faire l'histoire, sinon de déclarer vaines les assertions des autres au nom de ses propres assertions, qui n'ont pas plus de fondement?

L'*Introduction* expose clairement les principaux traits de cette grande entreprise. Ce qui y frappe au premier coup-d'œil, comme dans le *Discours de la Méthode*, c'est la hardiesse et l'énergie de la pensée. Kant s'y donne ouvertement pour un véritable révolutionnaire. Comme Descartes, il dédaigne tous les systèmes antérieurs à sa *Critique*; il s'exprime sur le passé de la philosophie du ton tranchant et superbe des philosophes du XVIIIe siècle. En parlant avec ce dédain de tous les systèmes qui ont précédé, et en les présentant comme un amas d'hypothèses arbitraires qui contiennent à peine quelques vérités comme par hasard, il ne lui vient pas une seule fois à l'esprit que les au-

teurs de ces systèmes sont des hommes, ou ses égaux ou ses supérieurs, Platon, Aristote, Descartes, Leibnitz. Mais pourquoi serait-il respectueux envers le génie? il ne l'est pas même envers la nature humaine. Il lui accorde bien une disposition innée à la métaphysique, mais c'est une disposition malheureuse et qui jusqu'ici n'a produit que des chimères; et il se flatte, lui, à la fin du XVIIIe siècle, de commencer pour la première fois la vraie métaphysique, après trois mille ans d'efforts inutiles. On serait tenté de supposer dans un tel dessein, sous de telles paroles, un orgueil immense. Pas le moins du monde. Kant était le plus modeste et le plus circonspect des hommes; mais l'esprit de son temps était en lui. Et puis on ne fait pas les révolutions avec de petites prétentions, et Kant voulait faire une révolution en métaphysique. Comme toute révolution, celle-là devait donc proclamer l'absurdité de tout ce qui avait précédé; sans quoi il n'aurait fallu songer qu'à améliorer, et non pas à tout détruire pour tout renouveler. Kant, comme Descartes, auquel il faut sans cesse le comparer, préoccupé de sa méthode, ne voit qu'elle partout. Ce n'est pas de son propre génie qu'il a une grande opinion, c'est de celui de sa méthode.

C'est de là qu'il se relève, c'est de là qu'il triomphe. Descartes a dit quelque part qu'en se comparant aux autres hommes, il s'était trouvé supérieur à très-peu et inférieur à beaucoup, et qu'il devait tout à sa méthode. Socrate aussi, deux mille ans avant Kant et Descartes, rapportait tout à sa méthode qui, au fond, était

la même que celle du philosophe français et du philosophe allemand. Cette méthode est la vraie ; c'est la méthode psychologique qui consiste à débuter par l'homme, par le sujet qui connaît, par l'étude de la faculté de connaître, de ses lois, de leur portée et de leurs limites. Elle naît avec Socrate, se développe avec Descartes, se perfectionne avec Kant, et avec tous les trois elle produit chaque fois une révolution puissante. Mais il n'appartient pas au même homme de commencer une révolution et de la finir. Socrate n'a été ni Platon ni Aristote, mais le père de l'un et de l'autre. Descartes, à son tour, n'est point Leibnitz ; et Kant, qui a commencé la philosophie allemande, ne l'a ni gouvernée ni terminée. Cette philosophie marche encore, et ne paraît pas avoir atteint son dernier développement [1]. Plus heureuse, la révolution française, née en même temps que la révolution philosophique de l'Allemagne, partie à peu près du même point, de la déclaration des droits primitifs et éternels de l'homme, indépendamment de toute société, de toute histoire, comme l'autre des lois pures de la raison humaine, indépendamment de toute expérience, proclamant également et le mépris du passé et les espérances les plus orgueilleuses, a parcouru en quelques années ses vicissitudes nécessaires, et nous la voyons aujourd'hui arrivée à son terme, tempérée et organisée dans la Charte qui nous gouverne. La Charte de la philosophie du XIXe siècle n'est pas encore écrite. Kant n'était pas appelé à cette œuvre, la

1. On parlait ainsi au commencement de 1820.

sienne était bien différente : il devait faire une révolution contre tous les faux dogmatismes, et contre les grandes hypothèses de l'idéalisme du XVII[e] siècle, et contre les hypothèses mesquines et tout aussi arbitraires du sensualisme de son temps ; et cette entreprise, il l'a accomplie, grâce à cette méthode dont je viens de vous faire connaître le caractère d'après les deux préfaces et l'*Introduction de la Critique de la Raison pure*. Il est temps d'aborder cette *Critique* elle-même, et de vous introduire dans l'intérieur de ce grand monument.

IV[e] LEÇON.

Sujet de cette leçon : analyse de la théorie de Kant sur la sensibilité, ou de l'*Esthétique transcendentale*. — Divisions de la critique de la raison pure : *Doctrine élémentaire* et *Méthodologie*. — La sensibilité et l'entendement sont les deux grandes sources de la connaissance, ou les deux facultés fondamentales : leur fonction, leur caractère. — De la sensibilité. Que la conscience rentre dans la sensibilité. — La sensibilité peut contenir des éléments *a priori*. — Comment on arrive à les déterminer. Esthétique transcendentale. — L'espace et le temps, formes de la sensibilité. — Exposition métaphysique et transcendentale de l'idée d'espace : c'est une idée *a priori*; — une idée nécessaire; — ce n'est pas une idée collective; — c'est l'idée d'une grandeur infinie. — Des connaissances synthétiques *a priori* qui dérivent de l'idée d'espace. — Examen de l'opinion de Condillac, en opposition à celle de Kant. — Exposition métaphysique et transcendentale de l'idée

de temps : ses caractères sont les mêmes que ceux de d'espace. — Des connaissances synthétiques *a priori* qui dérivent de l'idée de temps. — Que les idées d'espace et de temps n'ont aucune valeur objective.

Vous savez quelle réforme Kant a voulu introduire dans la métaphysique ; vous savez quel est, pour lui, le véritable but de cette science et sa seule méthode légitime : ce but et cette méthode, Kant a pris soin de les établir lui-même, avec une parfaite précision, dans l'Introduction dont je vous ai présenté l'analyse. En même temps, l'étude de cette Introduction vous a initiés à plusieurs des principes essentiels et à une partie du langage de la philosophie kantienne. Maintenant, vous pouvez me suivre plus rapidement dans l'examen de la *Critique de la raison pure*.

D'abord, la Critique de la raison pure se divise en deux grandes parties bien distinctes[1]. Rappelez-vous le but qu'elle se propose. Ce but, c'est de donner une théorie générale de tous les éléments purs ou *a priori* qui entrent dans la connaissance humaine. Or, pour que cette théorie soit complète, il ne suffit pas d'énumérer et d'exposer tous les éléments purs *a priori*, il faut encore en apprécier la valeur, absolue ou relative, et déterminer la méthode à suivre pour en faire un usage légitime et régulier. De là, dans la critique de la raison pure, deux grandes divisions ; l'une, qui comprend la recherche des éléments purs de la connais-

1. T. Ier, Cours de 1817, xe leç.

sance humaine, et que Kant appelle doctrine élémentaire (*Elementarlehre*); l'autre, où on détermine la méthode qu'on doit appliquer à ces éléments pour en former un ensemble philosophiquement ordonné, et qu'il nomme *Méthodologie* (*Methodenlehre*). Il est évident que, de ces deux parties de la *Critique*, c'est la doctrine élémentaire qui doit venir en premier lieu. Plusieurs leçons seront nécessaires pour la mettre dans tout son jour, et vous la faire connaître avec étendue et précision.

Toute connaissance humaine dérive, selon Kant, de deux sources également importantes, mais profondément différentes. Quelles sont ces deux sources, c'est-à-dire ces deux facultés fondamentales? Quelle est la fonction de chacune d'elles? et comment se combinent-elles pour produire la connaissance? Ces deux facultés fondamentales sont la sensibilité (*Sinnlichkeit*) et l'entendement (*Verstand*). La sensibilité est la capacité (*Faehigkeit*) de recevoir des représentations (*Vorstellungen*) des objets, au moyen des impressions ou sensations (*Eindrucke, Empfindungen*) que ces objets produisent en nous. Elle est toute passive : aussi Kant la désigne-t-il par le nom de *réceptivité* (*receptivitæt*). C'est par la sensibilité que les objets nous sont donnés, ou, en d'autres termes, les représentations immédiates que nous en avons ne peuvent avoir lieu qu'à la condition que ces objets nous aient *affectés* (*afficiren*) d'une certaine manière. Kant appelle aussi les représentations des *intuitions* (*Anschaungen*).

L'objet quelconque d'une intuition est une apparence, un phénomène (*Erscheinung*).

Les intuitions sont la base de toute connaissance. « En dernière analyse, dit Kant, toute pensée doit, « soit directement, soit indirectement, au moyen de « certains signes, se rapporter aux intuitions, et par « conséquent à la sensibilité. »

Voilà à peu près la théorie de Locke et de Condillac, et la part de la philosophie régnante. Voici maintenant celle de la philosophie nouvelle. A côté de la sensibilité, il faut admettre une autre faculté, qui n'est plus seulement la capacité de se représenter les objets, mais le pouvoir de connaître ces objets au moyen des représentations obtenues. Cette nouvelle faculté, c'est l'entendement, lequel est la source des notions ou concepts (*Begriffe*), tout comme la sensibilité est la source des intuitions. L'entendement n'est pas une simple capacité, c'est-à-dire quelque chose de passif ; à la différence de la sensibilité, il mérite véritablement le nom de faculté (*Vermogen*). C'est un pouvoir dont le développement est spontané (*spontaneitæt*).

Ainsi Kant admet deux facultés ou propriétés différentes par leurs caractères, différentes par leurs fonctions, et qui toutes deux concourent d'une manière également importante dans toute connaissance humaine. Cette distinction étant bien établie, il est évident qu'on doit considérer séparément ces deux facultés, et par conséquent distinguer avec soin l'étude de la sensibilité en général ou l'*esthétique*, pour parler grec avec Kant,

de l'étude de l'entendement en général, ou de la logique.

Mais, encore une fois, n'oubliez pas le but, le véritable but de la *Critique*. Il ne s'agit pas de faire une étude générale de la sensibilité et de l'entendement, de manière à connaître parfaitement tout ce qui se rattache à ces deux facultés. La question est seulement de déterminer les éléments purs ou *a priori* qu'elles peuvent contenir. C'est donc, pour me servir d'un mot qui vous est bien connu maintenant, c'est sous le point de vue *transcendental* que Kant envisage ici la sensibilité et l'entendement. Aussi l'étude de la première porte-t-elle, dans la Critique de la raison pure, le nom d'*esthétique transcendentale*, et l'étude de l'entendement celui de *logique transcendentale*. L'esthétique transcendentale forme la première partie de la doctrine élémentaire. C'est cette première partie que je me propose de vous faire connaître dans cette leçon [1].

Mais avant de rechercher quels sont les éléments purs, les principes *a priori* que contient la sensibilité, il faut se demander si de tels éléments peuvent en effet s'y rencontrer. Sont-ils possibles, et comment le sont-ils? C'est là une question préjudicielle, qui est une question de vie ou de mort pour l'esthétique transcendentale.

Or, selon Kant, non-seulement ces éléments ou ces principes *à priori* sont possibles dans la sensibilité,

1. T. Ier, Cours de 1817, leç. XIe et XIIe.

mais sans eux la connaissance sensible serait absolument inexplicable. Rappelez-vous le rôle de la sensibilité dans le système de Kant. La sensibilité est cette capacité que nous avons de recevoir certaines représentations des objets, au moyen des sensations qu'ils produisent en nous; et ces représentations, quel que soit le sens qui nous les fournisse, Kant leur donne toujours le nom d'*intuitions*. Or, dans l'objet quelconque d'une intuition, c'est-à-dire dans un *phénomène*, il faut distinguer deux choses : d'abord tout ce qui est multiple et variable, ou tout ce qui correspond à la sensation ; c'est ce que Kant appelle la *matière* du phénomène; puis, ce qui est fixe, ce qui ne change pas, ce qui fait que les diversités des phénomènes peuvent être envisagées d'après certains rapports constants; c'est ce qu'il nomme la *forme* du phénomène. Mais si la matière du phénomène est ce qui correspond à la sensation, ou si, en d'autres termes, elle nous est donnée *a posteriori*, il n'en est pas de même de la forme. Il faut que celle ci nous soit donnée antérieurement à toute expérience, puisqu'elle en est la condition. Il faut donc qu'elle soit en nous *a priori*, comme la loi ou comme la forme même de la sensibilité. Cette forme de la sensibilité, forme pure, puisqu'elle existe indépendamment de toute sensation, reçoit aussi dans la langue de Kant le nom d'*intuition pure*, par opposition à l'*intuition empirique*, laquelle vient uniquement de la sensation.

Vous comprenez maintenant comment Kant a dû

faire entrer dans sa doctrine élémentaire l'examen de la sensibilité, puisqu'elle contient aussi des éléments purs et qui ne dérivent pas de l'expérience. Il s'agit de déterminer ces éléments. Pour cela, il faut séparer de la sensibilité tout ce qui doit être rapporté à l'entendement, afin qu'il n'y ait rien qui n'appartienne essentiellement à la sensibilité, et retrancher aussi tout ce qui appartient à la sensation, de telle sorte qu'il ne reste rien que l'intuition pure ou la simple forme des phénomènes. Tel est le point de vue sous lequel Kant entreprend l'examen de la sensibilité : le résultat général de cet examen, c'est qu'il y a deux formes pures de l'intuition sensible, à savoir, l'espace et le temps.

Considérez ce qu'est l'espace par rapport aux corps. Pouvez-vous vous représenter ceux-ci sans concevoir celui-là? et tous ces objets, si nombreux et si variés, que vous donnent les sens externes, ne les placez-vous pas tous au dehors, dans l'espace? C'est dans l'espace que nous déterminons ou que nous pouvons déterminer leur figure, leur grandeur, et les rapports qui existent entre eux.

Kant rattache aussi la notion du temps à la sensibilité; et il fait du temps comme de l'espace une forme de l'intuition sensible. Pourquoi cela? Est-ce parce que nous nous représentons tous les objets extérieurs dans le temps, de la même manière que nous nous les représentons dans l'espace? En ce sens le temps serait déjà comme l'espace, une forme de l'intuition sensible. Mais ce ne sont pas seulement les phénomènes extérieurs que

nous plaçons dans le temps, nous y plaçons aussi les faits internes, ceux dont la conscience est le théâtre. Il s'ensuit que le temps n'est pas seulement la forme de l'intuition externe, mais qu'il l'est aussi de l'intuition interne ou de la conscience ; ajoutons même qu'il est d'abord la forme de cette dernière : « Le « temps, dit Kant, est la condition *a priori* de tous les « phénomènes en général, condition immédiate des faits « internes et par cela même condition médiate des « phénomènes externes. » Comment donc Kant regarde-t-il le temps comme une forme de la sensibilité en général? c'est que, selon lui, l'intuition interne, la conscience, rentre aussi dans la sensibilité. Ce point est de la plus haute importance, si on veut bien comprendre la sensibilité telle que Kant l'a entendue, et si on veut s'expliquer comment il a dû regarder le temps comme étant, ainsi que l'espace, une forme de cette faculté.

Quand nous disons que nous avons la conscience de nous-mêmes, cela signifie seulement que nous pouvons saisir ce qui se passe dans notre esprit, tout ce qui constitue notre état intérieur ; mais cela même, qui est l'unique objet de notre intuition interne, nous ne pouvons l'apercevoir qu'autant que nous en sommes affectés (*afficirt*) d'une certaine manière : c'est à cette seule condition que l'aperception de nous-mêmes est possible. Il n'y a donc rien de spontané dans cette aperception ou dans cette intuition. Comme le sens externe, la conscience est une faculté toute passive, c'est une simple réceptivité. Voilà pourquoi Kant la regarde comme

faisant partie de la sensibilité, et cette opinion justifie le nom de sens interne (*der innere Sinn*) par lequel il la désigne le plus souvent.

Voici le passage qui renferme cette étrange théorie : « Tout ce qui peut être représenté par le moyen d'un « sens est toujours à ce titre phénomène : d'après cela, « ou bien le sens interne ne peut être admis, ou bien « l'esprit, qui est l'objet de ce sens, doit être repré- « senté par lui comme phénomène et non pas tel qu'il « se jugerait lui-même, si son intuition était spontanée, « c'est-à-dire si elle était intellectuelle... La conscience « de soi-même (aperception) est la représentation sim- « ple du moi ; et si tout ce qu'il y a de divers dans le « sujet nous était donné spontanément dans cette re- « présentation, alors l'intuition interne serait intel- « lectuelle. Mais cette conscience suppose l'aperception « interne de la diversité, laquelle se montre d'abord « dans le sujet, et la manière dont elle est donnée dans « l'esprit sans spontanéité doit, précisément à cause « de cette absence de spontanéité, s'appeler sensibilité. « Pour que le pouvoir d'avoir conscience de soi-même « saisisse ce qui est dans l'esprit, il faut qu'il en soit « affecté ; c'est à cette seule condition que nous pou- « vons avoir une intuition de nous-mêmes, intuition « dont la forme, existant originairement dans l'esprit, « détermine, par la représentation du temps, la ma- « nière dont la diversité se produit dans l'esprit ; car « celui-ci s'aperçoit lui-même, non pas comme s'il se « représentait immédiatement et spontanément, mais

« d'après le mode suivant lequel il est intérieurement « affecté, et par conséquent tel qu'il apparaît à lui- « même et non tel qu'il est. »

Ce passage, embarrassé et assez superficiel malgré un certain air de profondeur, n'était pas dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, celle de 1781, et se trouve seulement dans la seconde édition de 1787; il contient les seules preuves qu'à la réflexion Kant essaya d'apporter de cette étrange prétention, qui semble empruntée au *Traité des sensations*, au système de la sensation transformée, à savoir, que la conscience n'est qu'un mode de la sensibilité [1]. La négligence inconcevable avec laquelle cette prétention est avancée et comme cachée dans un coin de l'esthétique transcendentale, l'a jusqu'ici dérobée à l'attention, tandis qu'elle mériterait un examen approfondi; car elle contient des conséquences énormes; elle est la racine inaperçue de tout le système de Kant. Regardez-y de près, vous ne trouverez dans le passage que je viens de citer que deux arguments. 1° La conscience suppose une certaine affection, et toute affection se rapporte à la sensibilité. Mais de ce que la conscience est accompagnée d'une affection, s'ensuit-il qu'elle ne soit qu'une affection ? Les jugements du vrai, du bien, du beau, sont presque toujours accompagnés de certains sentiments ou affections qui les enveloppent et les simulent. Cela n'a pas empêché Kant de les considérer en eux-mêmes, et de les

1. Tome IIIe, IIe leç., p. 91, et 3e leç., p. 111.

rapporter à la raison et non pas à la sensibilité. Il en est de même de la conscience : c'est une aperception intellectuelle en elle-même, quoiqu'elle soit mêlée d'une affection plus ou moins vive ; elle a son autorité propre, sa certitude inébranlable, la première de toutes les certitudes en date et en importance. 2° La conscience n'est pas spontanée ; donc elle n'est pas intellectuelle. Si par spontanéité Kant entendait la volonté, nous admettrions que la conscience est involontaire ; mais l'entendement l'est également. L'entendement ne juge pas, à l'aide de telle ou telle catégorie (comme on le verra dans les prochaines leçons), parce qu'il le veut, mais parce qu'il est ainsi fait. Nos jugements ne sont pas volontaires. Kant en conclut-il qu'ils ne sont pas intellectuels et qu'ils se rapportent à la sensibilité? Reste donc que par spontanéité il entende une activité qui, sans être volontaire, ait son principe en elle-même ; or, la conscience a cette spontanéité comme l'entendement, comme la raison. Elle est déjà l'entendement et la raison dans leur manifestation primitive ; elle se rapporte, non à la sensation qui est aveugle, mais à la faculté de connaître ; car elle enferme une connaissance, la connaissance d'un être, de nous-même, c'est-à-dire de ce qui a conscience. Voilà ce que Descartes avait établi invinciblement. D'un trait de plume, sans aucune discussion, Kant a ôté le ferme fondement de la philosophie moderne, le rempart élevé par Descartes contre le scepticisme. Il est ici le disciple et l'émule de Condillac ; et ce n'est pas mer-

veille qu'après avoir réduit la conscience à la sensibilité, il n'ait pu s'arrêter sur la pente irrésistible qui entraîne tout sensualisme au scepticisme.

Mais n'anticipons pas les conclusions générales de ces leçons : il doit nous suffire d'avoir discerné et dégagé cette incroyable théorie de la conscience et d'en avoir signalé les conséquences. Reprenons l'analyse de la raison pure.

Le passage important que je viens de citer nous fait comprendre comment, dans le système de Kant, la conscience, l'intuition de nous-même est aussi une intuition sensible, et comment le temps, qui est la forme même de cette intuition, est aussi celle de la sensibilité.

L'espace et le temps, voilà donc les deux formes de la sensibilité, ce qui veut dire que nous ne pouvons nous représenter les objets extérieurs autrement que dans l'espace, et tous les objets en général, soit internes, soit externes, autrement que dans le temps. Que l'espace et le temps soient en ce sens les conditions de l'intuition sensible, c'est ce qui est évident et incontestable pour tout le monde. Mais que sont en eux-mêmes l'espace et le temps? Sont-ce des êtres réels, de véritables substances? Ou bien ne sont-ce que certains modes, certaines qualités des choses? Et s'il en est ainsi, ces modes sont-ils tels qu'ils ne cesseraient point d'être dans les choses, alors même qu'ils cesseraient d'être aperçus? Ou dépendent-ils uniquement de l'intuition sensible, et par conséquent de la constitution du sujet qui les aperçoit? En un mot, l'espace et



le temps existent-ils, soit comme substances, soit comme attributs, indépendamment de nous; ou ne sont-ils que de pures formes de notre constitution sensible, sans aucune réalité objective? C'est là, Messieurs, une grande question aux yeux de Kant. C'est là, pour lui, la question capitale. C'est pour arriver à la résoudre qu'il entreprend l'analyse des idées d'espace et de temps. A la manière dont Kant pose le problème, vous pouvez pressentir la solution qu'il en donne. Je vous indiquerai tout à l'heure cette solution, mais sans la discuter. En effet, la question dont il s'agit rentre dans la question générale de la réalité de nos connaissances. Or, cette question, si grande par elle-même, et que Kant a encore agrandie par la manière originale et approfondie dont il l'a traitée, je me propose de l'examiner plus tard avec toute l'attention qu'elle mérite. Aujourd'hui, je me bornerai à vous indiquer l'opinion de Kant sur le point particulier de la réalité objective de l'espace et du temps, après avoir fait connaître les caractères qu'il assigne aux idées d'espace et de temps.

L'idée d'espace est celle dont Kant s'occupe en premier lieu.

Kant divise en deux parties l'exposition qu'il en donne. L'exposition de toute idée est double : elle est *métaphysique* et *transcendentale*. Elle est métaphysique lorsqu'elle montre qu'une idée ne peut être donnée qu'*a priori;* transcendentale, lorsqu'elle montre que cette idée est un principe duquel il est possible de



dériver de nouvelles connaissances synthétiques *a priori*.

Kant commence par l'exposition métaphysique de l'idée d'espace [1].

Il s'agit de savoir si l'idée d'espace est une donnée empirique ou une idée *a priori*. Interrogez l'école sensualiste, demandez-lui d'où vient l'idée d'espace dont elle ne peut nier l'existence dans notre esprit. L'école sensualiste vous répondra sans hésiter qu'elle est, comme toutes les autres, une donnée empirique. Mais une telle réponse peut-elle satisfaire quiconque ne se laisse pas égarer par l'esprit de système? Est-il possible de regarder l'idée d'espace comme une idée dérivant de l'expérience externe? car il ne peut pa être ici question d'une autre expérience. Kant démontre de la manière la plus évidente que cela est impossible. N'est-il pas vrai que nous rapportons certaines sensations à quelque chose d'extérieur, c'est-à-dire à quelque chose qui occupe un lieu de l'espace différent de celui que nous occupons nous-mêmes? N'est-il pas vrai que nous nous représentons les objets extérieurs comme étant juxtaposés, c'est-à-dire en dehors les uns des autres, et par conséquent comme n'étant pas seulement distincts entre eux, mais aussi comme occupant des lieux différents? Eh bien, je vous le demande, tout cela aurait-il lieu, si l'idée d'espace n'était déjà dans notre esprit? Niez l'existence *a priori*

1. Sur l'idée d'espace, voyez t. Ier, p. 300, et p. 304-310; t. IIIe, p. 33-36; voyez aussi, 2e série, t. III, leç. XVIIe.

de cette idée dans l'esprit, et l'expérience externe devient impossible. Ainsi, faire dériver l'idée d'espace de l'expérience, c'est faire un cercle vicieux, puisque l'expérience suppose cette idée. Il faut donc reconnaître que c'est une idée *a priori*.

Cela paraîtra plus évident encore, si l'on remarque quel est le véritable caractère de l'idée d'espace : l'idée d'espace est une idée nécessaire. En effet, essayez de supposer que tel objet donné n'existe pas dans l'espace; quelque effort que fasse votre esprit, vous n'y pourrez parvenir; une telle supposition vous est impossible. Au contraire, essayez de supposer qu'aucun objet n'existe dans l'espace : ici nulle difficulté. Ainsi, on peut bien par la pensée anéantir tous les objets contenus dans l'espace, on ne saurait anéantir l'espace qui les contient. Que faut-il conclure de là? Assurément la conclusion ne sera pas que l'idée d'espace dérive de l'idée de corps, c'est-à-dire de l'expérience externe.

Dira-t-on que l'idée d'espace est une idée collective due à la généralisation, ou ce que les logiciens appellent une notion discursive, parce que l'esprit, pour former une notion de cette espèce, est obligé de comparer les objets et de passer ainsi de l'un à l'autre (*discurrendo*)? Examinons cette hypothèse. Si l'idée d'espace est une idée générale et collective, elle a été formée par la réunion d'un certain nombre d'idées particulières. Or, quelles peuvent être ces idées particulières, éléments de l'idée générale? Sont-ce les idées de tel et tel

espace déterminé? Mais quand on parle de plusieurs espaces, on n'entend par là rien autre chose sinon les parties d'un seul et même espace. Bien loin que vous puissiez former l'idée de l'espace de la réunion des idées de toutes ces parties, vous n'avez l'idée de ces parties que parce que vous avez l'idée d'un espace unique. Ces parties sont des limitations que vous établissez dans l'espace, mais qui ne peuvent servir d'éléments pour former l'idée d'espace, puisque elles supposent cette idée. Ainsi par cela même que l'espace est un, il est impossible que l'idée que nous en avons soit une idée générale. Il suit de là que l'intuition de l'espace est une intuition *a priori*, et qui sert de fondement à toutes les notions ultérieures que nous nous en formons.

Enfin, et c'est par là que Kant termine son exposition métaphysique, l'espace est infini. Il ne faut pas, comme on le fait trop souvent, confondre l'infini avec l'indéfini. Lorsque vous parlez d'une grandeur infinie, vous parlez d'une grandeur à laquelle vous ne concevez pas de bornes, je dis mieux, à laquelle il implique contradiction que vous puissiez concevoir des bornes. Une grandeur est indéfinie pour vous, quand vous ne lui assignez pas de bornes, mais non pas parce qu'elle n'en a réellement point, ni parce que vous ne pouvez lui en concevoir. Les géomètres sont familiers avec cette distinction, et elle est en métaphysique de la plus haute importance. Or, la grandeur que Kant attribue à l'espace, c'est la grandeur infinie et non l'indéfinie. En outre, il ne faut pas confondre l'infini réel

avec ce qu'on peut appeler l'infini de représentation. Prenons un exemple pour vous faire comprendre la pensée de Kant : la blancheur représente la qualité d'être blanc dans tous les objets possibles ; elle est donc d'une représentation infinie. Mais ce n'est pas là l'infini réel, celui de l'espace. L'espace n'est pas infini parce qu'on peut l'appliquer presque sans fin et qu'il représente une qualité d'un nombre illimité de corps, mais parce que tous les corps possibles sont renfermés dans son sein. Et c'est parce que l'espace est un infini réel et non un infini de représentation que l'idée que nous en avons ne peut être une idée générale, comme la blancheur, mais bien une intuition *a priori*.

Ici se termine l'exposition métaphysique de l'idée d'espace, et commence l'exposition transcendentale ; elle doit montrer, 1° que des connaissances synthétiques *a priori* dérivent réellement de l'idée d'espace ; 2° que ces connaissances, dont l'idée d'espace établit la possibilité, seraient impossibles dans toute autre supposition.

Quelles sont d'abord les connaissances qui dérivent de la notion d'espace ? Ce sont les propositions de la géométrie. Concevez en effet ce que c'est qu'une ligne, un triangle, un cercle, si vous n'avez l'idée de l'espace ? N'est ce pas de l'espace, ainsi renfermé entre des lignes droites et des lignes courbes, que le géomètre recherche les propriétés ? Si cette notion ne se trouve pas dans l'esprit humain, il faut rayer la géométrie du nombre des sciences humaines. Si maintenant nous



examinons le caractère des propositions géométriques, nous reconnaîtrons par ces caractères mêmes la condition à laquelle elles peuvent dériver de l'idée d'espace. Le caractère de toutes les propositions géométriques, c'est d'être synthétiques et *a priori* : il est impossible de tirer ces propositions de l'expérience soit immédiatement soit médiatement, car elles sont marquées d'un caractère de nécessité absolue. Or, à quelle condition de telles propositions peuvent-elles dériver de l'idée d'espace? C'est à la condition que l'idée d'espace soit elle-même une intuition pure *a priori*, antérieure à toute expérience.

Comment, se demande Kant, « comment peut-il y « avoir dans l'esprit, avant même que les objets se « soient présentés à nous, une intuition interne qui « détermine *a priori* la conception de ces objets? Il « faut pour cela, qu'elle soit dans le sujet comme « la capacité formelle d'être affecté par les objets « et d'en recevoir par ce moyen une représentation « immédiate, c'est-à-dire une intuition, et qu'elle « ne soit ainsi qu'une forme des sens externes. »

Telle est l'exposition métaphysique et l'exposition transcendentale de l'idée d'espace. Pour bien saisir l'originalité de cette théorie, il est nécessaire de se rappeler la théorie opposée et en quels efforts s'était consumé le sensualisme pour faire de la notion d'espace une donnée empirique. Écoutons Condillac dans le *Traité des Sensations* [1] et dans l'hypothèse célèbre

1. Voyez tome III, leç. III[e], p. 152-156.

de l'homme statue. « L'idée de l'espace que la statue parcourt devient un modèle d'après lequel elle imagine celui qu'elle n'a point encore parcouru ; et lorsqu'elle a une fois imaginé un espace où elle ne s'est point transportée, elle en imagine plusieurs, les uns hors des autres. Enfin, ne concevant point de bornes au delà desquelles elle puisse cesser d'en imaginer, elle est comme forcée d'en imaginer encore, et elle croit apercevoir l'immensité même. » (*Traité des sensations*, p. 1, c. VII.)

D'abord, je ne sais pas comment la statue, réduite qu'elle est à la pure sensation, peut tirer de là l'idée de l'espace qu'elle parcourt, car c'est déjà une idée d'espace, et il faudrait faire voir comment cette idée admet une pareille origine. Mais passons sur cette difficulté, où succomberait d'abord la théorie, et admettons que la statue ait en effet cette idée : celle-ci devient, selon Condillac, « le modèle d'après lequel la statue « imagine l'espace qu'elle n'a point encore parcouru. » Faites attention à ce mot *imagine*. Qu'est-ce qu'imaginer, je vous prie? C'est se représenter quelque chose sous une image déterminée, sous une certaine forme, sous une certaine grandeur. On se représente les corps qui sont dans l'espace ; on ne peut se représenter l'espace lui-même : on le conçoit. De plus, imaginer est une opération qui tantôt a lieu, tantôt n'a pas lieu, selon certaines conditions. J'imagine en ce moment telle chose que demain je ne pourrai plus imaginer, par une résistance insurmontable de mon imagination

occupée ailleurs. Mais la conception de l'espace n'a rien d'arbitraire; elle est nécessaire; elle a lieu en tout temps et dans tous les hommes, dès qu'ils ont la notion de corps.

« Lorsqu'elle (la statue) a une fois imaginé un espace où elle ne s'est point transportée, elle en imagine plusieurs, les uns hors des autres. » Puisque Condillac considère ces espaces particuliers comme des choses distinctes, dont l'ensemble forme l'espace, il devait, pour être conséquent, ne voir dans l'espace qu'une généralisation de ce qu'il y a de commun entre les espaces particuliers. Loin de là, Condillac est obligé d'admettre quelque chose qui est distinct de ces espaces partiels et qui les contient. Car, n'est-ce pas ce qu'il reconnaît quand il dit que la statue imagine plusieurs espaces les uns *hors* des autres? Si certains espaces sont *hors* de certains autres, il faut qu'il existe quelque chose où ils soient tous les uns *hors* des autres. Or, que peut être ce quelque chose, sinon l'espace lui-même, l'espace absolu et universel qui contient tous les espaces limités? Ainsi Condillac, après avoir identifié tout l'espace avec certains espaces déterminés, est forcé de placer ces espaces déterminés dans l'espace universel, qu'il avait nié. C'est qu'on ne peut rejeter, quoi qu'on fasse, la conception de l'espace absolu. Condillac ne l'a niée qu'en confondant la conception avec l'imagination, le nécessaire avec l'arbitraire, en niant et affirmant à la fois la même chose.

Il continue : « Enfin, ne concevant plus de bornes, etc.,

elle est comme forcée d'en imaginer encore... » Quelle est cette contrainte? Est-ce une véritable nécessité, celle dont parle Kant? Mais Condillac ne peut l'admettre, lui qui rapporte l'idée d'espace à l'imagination. C'est donc une nécessité qui n'en est pas une; et, en effet, Condillac y apporte une restriction (elle est *comme* forcée) qui est la négation même de toute vraie nécessité; car la nécessité, comme la liberté, périt tout entière dans la plus légère modification. Mais alors, je vous le demande, que signifient les paroles de Condillac?

Il termine en disant que la statue croit apercevoir l'immensité. D'abord, il ne faudrait pas dire apercevoir, mais concevoir; car on n'aperçoit pas ce qui n'a aucune forme déterminée, aucune limite; on le conçoit. Ensuite ce n'est pas l'immensité que nous concevons, mais l'espace immense: l'immensité est la qualité abstraite de l'espace. Mais peut-on dire que nous croyons concevoir l'espace immense! Avons-nous, oui ou non, la conception d'un espace infini, sans limites? Voilà la question, et non pas si nous croyons ou ne croyons pas avoir cette conception.

Mais revenons à Kant, et faisons connaître son exposition métaphysique et transcendentale de l'idée de temps, comme nous avons fait pour celle d'espace[1].

Comme nous avons l'idée des événements qui pa-

1. Sur l'idée du temps, voy. t. Ier, Cours de 1816, leç. xxve et xxvie *De la notion de la durée*, p. 193-211; t. III, p. 56 et p. 131; 2e sér., tom. III, leç. xviiie.



raissent et qui se succèdent, nous avons aussi l'idée du temps dans lequel ils se produisent et ils se succèdent. Cette idée de temps peut-elle s'expliquer par l'expérience? Non, car l'expérience la suppose comme elle suppose l'idée d'espace, et elle ne peut pas s'expliquer sans elle. L'esprit ne pourrait se représenter les choses, ainsi qu'il fait, comme contemporaines ou comme successives, s'il n'avait *a priori* l'idée du temps qui les renferme.

Les caractères de l'idée du temps sont absolument les mêmes que ceux de l'idée d'espace. Après avoir développé celle-ci, nous pourrons aller plus vite sur celle-là. L'idée du temps est une idée nécessaire: on peut bien faire abstraction par la pensée de tous les phénomènes qui paraissent dans le temps, il est impossible de faire abstraction du temps lui-même. Comme l'espace, il résiste à tous les efforts de la pensée qui veut l'anéantir. C'est là une nouvelle preuve qui démontre encore que l'idée du temps ne saurait dériver de l'expérience, mais qu'elle est une donnée *a priori*.

Vous avez vu qu'il était impossible de regarder l'idée d'espace comme une idée générale, ou comme une notion discursive : il en est de même de l'idée du temps. En effet, on ne saurait montrer les idées élémentaires ou partielles dont la réunion servirait à former l'idée générale : ces idées ne pourraient être que celles de différentes portions limitées du temps; mais ces dernières supposent déjà la notion d'un temps uni-

que. Enfin, comme l'espace, le temps est infini; je dis infini, et non pas seulement indéfini, c'est-à-dire qu'il implique de lui concevoir des limites. Ce nouveau caractère établit encore l'impossibilité de regarder la notion de temps comme une idée générale.

Cette exposition, que je viens de vous présenter, des caractères de l'idée de temps, vous permettra de juger l'opinion de Condillac qui rapporte l'idée du temps à l'imagination. Je me borne à vous indiquer cette opinion sans m'arrêter à la réfuter[1], et je passe à l'exposition transcendentale de l'idée du temps.

Il y a un certain nombre de principes qui dérivent de la notion de temps, ceux-ci, par exemple : le temps n'a qu'une dimension, ou encore : des temps différents ne sont pas simultanés, mais successifs. Quel est le caractère propre de ces principes? Ils sont universels et nécessaires. Ils ne peuvent dériver de l'expérience, car l'expérience ne peut nous fournir rien d'universel, rien de nécessaire. Si donc ils viennent de l'idée de temps, il faut que cette idée soit elle-même une intuition pure *a priori*. Elle sert de fondement à celle de changement et à celle du mouvement, lequel n'est autre chose qu'un changement de lieu. Essayez de comprendre le mouvement, si vous n'avez ni l'idée du temps ni l'idée d'espace. Lorsque vous dites d'un certain objet qu'il est mis en mouvement, que d'abord il était ici, puis là, vous ne parlez de cette façon que parce que vous

1. T. III, leç. IIIe, p. 151.

avez l'idée du temps. Or, il y a tout une science qui traite du mouvement et dont les propositions sont, comme celles de la géométrie, synthétiques et *a priori*. La mécanique a pour fondement l'idée du temps, comme la géométrie l'idée d'espace.

Mais vous savez quelle est la question dont Kant est surtout préoccupé, et qui lui a fait entreprendre l'examen des idées d'espace et de temps. Aussi, après avoir achevé son exposition métaphysique et transcendentale de ces deux idées, il reprend la question qui lui est chère; et, quoiqu'il ne fasse que tirer les conséquences des faits précédemment établis, il développe ces conséquences avec beaucoup plus de soin et de complaisance qu'il n'a développé les principes eux-mêmes.

Kant a établi que notre idée des objets extérieurs implique nécessairement l'idée de l'espace qui contient ces objets, et que cette idée doit être en nous antérieurement à toute expérience : en d'autres termes, et pour parler le langage de Kant lui-même, l'intuition de l'espace, qui est la condition subjective de toute intuition externe empirique, est une intuition pure *a priori*. Mais de quel droit voulez-vous passer de cette condition subjective, de cette forme de votre sensibilité, à la réalité objective de l'espace? Vous pouvez bien dire que tous les objets, en tant qu'ils tombent sous vos sens, sont dans l'espace, mais vous n'avez pas le droit d'affirmer que tous les objets, considérés en eux-mêmes, existent dans l'espace, et que l'espace est en

lui-même un être réellement existant. Affirmer que l'espace existe en dehors de nous, c'est transporter à l'objet ce qui n'appartient qu'au sujet, c'est réaliser une pure forme de notre sensibilité. Kant le déclare expressément : « Ce n'est qu'au point de vue où nous place notre condition humaine que nous pouvons parler d'espace, d'êtres étendus, etc.; que si nous sortons de cette condition subjective qui est la loi de notre nature, alors l'espace ne signifiera plus rien. » Kant n'accorde donc à l'espace aucune réalité absolue : il ne lui accorde que ce qu'il appelle la *réalité empirique* ou encore l'*idéalité transcendentale* (*empirische Realitæt*, *transcendentale Idealitæt*), laquelle n'est autre chose, comme vous venez de le voir, que la négation même de toute vraie réalité, de toute réalité objective.

Qu'avons-nous donc appris relativement au temps? Ceci seulement, que toutes les fois que nous avons l'idée d'un certain phénomène, d'un certain événement, nous plaçons ce phénomène, cet événement dans le temps, et que nous nous représentons toutes choses comme contemporaines ou comme successives. Nous savons encore que l'intuition des phénomènes, qui nous est donnée par le moyen des impressions ou des affections sensibles, se distingue essentiellement de celle du temps, qui est une intuition pure, antérieure à toute représentation empirique et ayant son origine dans le sujet lui-même. Or, que pouvons-nous conclure de là? Nous sommes seulement autorisés à dire que

l'idée de temps est la condition formelle *a priori* des phénomènes en général. Comme l'espace, le temps est une pure forme de notre sensibilité : toute la différence consiste en ce que l'espace est seulement la forme de l'intuition externe, tandis que le temps est la forme de toute intuition, soit interne, soit externe. « Le temps, dit Kant, n'est pas quelque chose qui existe en soi : il n'est pas non plus un mode inhérent aux choses et qui subsisterait avec elles, alors même qu'on anéantirait par la pensée toutes les conditions subjectives de la sensibilité. Dans le premier cas, en effet, il faudrait que le temps fût quelque chose qui existât réellement sans objet réel ; dans le second, il ne pourrait être saisi *a priori* antérieurement aux choses mêmes. Il n'est donc qu'une pure forme de la sensibilité. » Prétendre que le temps existe en soi, indépendamment du sujet qui le conçoit, c'est faire une hypothèse, c'est sortir des conditions de la nature humaine pour chercher à saisir ce qu'il ne nous est pas donné d'atteindre. Le temps n'a donc, comme l'espace, qu'une réalité empirique, et non une réalité absolue.

Si nous reconnaissons que Kant a fidèlement exposé les caractères des notions de temps et d'espace, devons-nous adopter aussi les conséquences qu'il a tirées de cette analyse, le scepticisme qui termine l'espèce d'idéalisme subjectif que je viens de vous faire connaître? Je m'arrête, Messieurs. De telles conséquences sont assez graves pour qu'il ne faille ni les approuver ni les re-

jeter sans un examen sérieux. Nous les retrouverons et nous en retrouverons ailleurs de semblables, et nous les réunirons, plus tard, pour en faire l'objet d'une discussion générale et approfondie.

V[e] LEÇON.

Sujet de la leçon : analyse de la théorie de Kant sur l'entendement ou de la *logique transcendentale*. — Fonction de l'entendement. — Facultés particulières qu'il suppose : imagination, réminiscence et conscience. — Fausse et contradictoire théorie sur la conscience et l'unité de la conscience. — But de la logique transcendentale : analyser les éléments purs de l'entendement. — Méthode pour les déterminer : c'est dans l'étude des jugements qu'il faut les chercher. — Les jugements peuvent être envisagés sous quatre points de vue, et dans chacun de ces points de vue on distingue trois sortes de jugements : 1° quantité (généraux, particuliers, singuliers); 2° qualité (affirmatifs, négatifs, limitatifs); 3° relation (catégoriques, hypothétiques, distinctifs); 4° modalité (problématiques, assertoriques, apodictiques). — Les formes des jugements sont les concepts purs ou *a priori*, ou les *catégories* de l'entendement. — Catégories : quantité (totalité, pluralité, unité); qualité (affirmation, négation, limitation); relation (substance et accident, causalité et dépendance, communauté); modalité (possibilité et impossibilité, existence et non-existence, né-

cessité et contingence). — Sans les catégories l'expérience est impossible : jugement sur Locke et sur Hume. — Jugement sur la liste des catégories d'Aristote. — De l'usage des catégories : du schématisme ou de la condition qui rend possible l'application des concepts aux objets. — Principes qui résultent de cette application. — De la valeur objective des catégories. — Distinction des *phénomènes* et des *noumènes*. — Jugement sur le système de Leibnitz. — Quelques observations sur la distinction établie par Kant entre la sensibilité et l'entendement, et sur la liste des catégories.

Je vous ai fait connaître, dans la dernière leçon, cette partie de la *Critique de la raison pure* que Kant appelle l'*Esthétique transcendentale;* je vais aborder aujourd'hui la *Logique transcendentale*.

Vous savez que la logique est l'étude de l'entendement, et que l'entendement est, avec la sensibilité, l'une des deux grandes sources d'où dérive toute la connaissance humaine.

La sensibilité nous fournit les intuitions, ou certaines représentations des objets, au moyen des sensations que ces objets excitent en nous; mais ces représentations ne sont que les éléments épars de la connaissance, elles ne sont pas la connaissance elle-même. Pour que celle-ci ait lieu, il faut que nous puissions rassembler et réunir ces éléments en un tout, les ramener à une unité, ou faire, de nos intuitions isolées et partielles, ce qu'on nomme une idée, une notion, un concept (*Begriffe*); il faut, par conséquent, qu'à notre sensibilité, à cette faculté passive au moyen de

laquelle nous recevons des intuitions, s'ajoute un pouvoir actif, une véritable faculté, qui s'empare de ces intuitions pour en former un ensemble et produire ainsi une véritable connaissance. Cette nouvelle faculté, dont Kant exprime la fonction en disant qu'elle consiste à *penser* (*denken*) les objets dont la sensibilité se borne à nous donner des représentations, c'est l'entendement (*Verstand*). Il n'y a pas de connaissance humaine dans laquelle ne concourent à la fois l'entendement et la sensibilité.

« De ces deux facultés, dit Kant, l'une n'est pas « préférable à l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne « nous serait donné; sans l'entendement, nul objet ne « serait pensé. Les pensées sans matière sont vides, les « intuitions sans concepts sont aveugles. D'après cela, « il est tout aussi nécessaire de rendre nos concepts « sensibles (c'est-à-dire de les appliquer à l'objet donné « par l'intuition) que de rendre nos intuitions intelli- « gibles (c'est-à-dire de leur appliquer les concepts). « Ces deux pouvoirs ou capacités ne peuvent pas non « plus échanger leurs fonctions. L'entendement ne peut « rien saisir intuitivement, et les sens ne peuvent rien « penser. C'est pourquoi il ne faut pas confondre leurs « rôles; mais on doit, si l'on veut rester dans le vrai, « les distinguer soigneusement. »

Ce n'est pas tout; si on veut avoir une idée exacte de l'entendement dans le système de Kant, il faut savoir aussi quelles sont les facultés particulières que suppose, selon lui, cette faculté fondamentale. La fonction de

l'entendement est de ramener à l'unité la variété de nos représentations ou de nos intuitions ; mais cette unité, nous ne pourrions l'obtenir, si nous n'avions pas la faculté de rapprocher, de rassembler les diverses parties qui doivent former le tout : cette faculté, c'est l'imagination. Comme vous le voyez, son rôle est d'opérer la réunion, la synthèse sans laquelle l'entendement ne pourrait penser les objets. Mais cette réunion ne se fait pas d'un seul coup, pour ainsi dire ; elle se fait successivement. Il faut que je parcoure l'une après l'autre toutes les parties ; et pour cela il faut que mon imagination, chaque fois qu'elle passe à une partie nouvelle, reproduise toutes les parties précédentes ; sinon, celles-ci seraient perdues pour moi et la réunion serait impossible. L'imagination est donc, sous ce point de vue, une faculté reproductive : on la nomme la réminiscence. Enfin il ne suffit pas que l'imagination reproduise les diverses parties ; pour que cette reproduction soit efficace, il faut que nous soyons convaincus intérieurement que ce que reproduit l'imagination est le même que ce qu'elle avait produit d'abord, et cette conviction, c'est la conscience qui nous la donne. Il y a donc, en résumé, trois facultés, l'imagination, la réminiscence et la conscience, au moyen desquelles l'entendement pense les objets que lui livre la sensibilité

Ici se présente une contradiction tellement frappante qu'il est surprenant qu'aucun critique ne l'ait signalée et que Kant lui-même ne l'ait point aperçue. Dans

l'esthétique transcendentale, la conscience est donnée comme une modification de la sensibilité; et dans le chapitre que nous analysons, elle est donnée comme une des trois facultés qui sont au service de l'entendement. D'abord Kant l'avait jugée incapable de spontanéité et entièrement passive; maintenant, il la déclare douée de l'activité spontanée qui caractérise l'entendement. Les deux assertions sont absolument contradictoires. Nous avons vu que le passage de l'esthétique transcendentale qui fait de la conscience une modification de la sensibilité a été ajouté dans la seconde édition. Celui de la logique transcendentale dont nous nous occupons a subi aussi de grands changements d'une édition à l'autre; mais, dans l'une comme dans l'autre édition, Kant rapporte toujours la conscience à l'entendement. C'est toujours la conscience qui produit cette conviction que ce qui est maintenant rappelé par la réminiscence est le même que ce qui était d'abord dans l'esprit, c'est-à-dire que Kant rapporte à la conscience cette synthèse primitive dans laquelle nous est donnée toute proposition, tout jugement. Il y a, dans la seconde édition, un paragraphe intitulé : *De l'unité primitivement synthétique de l'aperception*, dont voici la première phrase : « Le *je pense* doit pouvoir « accompagner toutes mes représentations, car autre- « ment quelque chose serait représenté en moi sans « pouvoir être pensé, c'est-à-dire que la représentation « serait impossible, ou du moins qu'elle serait pour « moi comme si elle n'était pas; » et tout le reste de

ce paragraphe (§ 16 de la seconde édition) est consacré à développer cette vérité psychologique que la diversité des représentations ou intuitions serait non avenue si à cette diversité, qui est l'intuition sensible proprement dite, ne s'ajoutait quelque chose qui donne de l'unité aux intuitions diverses fournies par la sensibilité. L'aperception de la diversité, Kant l'appelle *aperception empirique*, et l'unité qui s'ajoute nécessairement à la diversité pour en faire un objet de l'entendement, cette unité, Kant la rapporte à ce qu'il appelle *aperception pure*, pour la distinguer de l'aperception empirique, ou bien encore *aperception primitive*, « parce qu'elle est cette conscience de soi-« même qui produit le *je pense*, accompagne tous les « faits de pensée, et ne peut être précédée par aucun « d'eux, » ou bien encore *unité transcendentale de la conscience*, pour marquer qu'elle est le fondement de la possibilité de la connaissance *a priori*. Cette théorie d'une vérité parfaite subsiste parmi les détours et les obscurités de tout ce paragraphe et du paragraphe suivant, ainsi intitulé : *Le principe de l'unité synthétique de l'aperception est le principe suprême de tout usage de l'entendement.*

Citons encore un certain nombre de phrases essentielles.

« Paragraphe 17 de la seconde édition. L'unité syn-« thétique de l'aperception est le point le plus élevé « auquel on doit rattacher tout usage de l'entendement,

« toute la logique, et, d'après elle, la philosophie trans-
« cendentale. Il y a plus, cette faculté est l'entende-
« ment lui-même. »

« Toute réunion des représentations exige l'unité de
« la conscience. L'unité de la conscience est donc la
« seule chose qui constitue le rapport des représenta-
« tions à un objet, et par conséquent leur valeur objec-
« tive, ce qui fait que ces représentations deviennent
« des connaissances. »

« La première connaissance pure de l'entendement,
« celle sur laquelle repose tout l'usage qu'on en peut
« faire ultérieurement, celle aussi qui est entièrement
« indépendante de toutes les conditions de l'intuition
« sensible, est le principe de l'unité primitive et syn-
« thétique de l'aperception. »

« Toutes mes représentations dans une intuition
« donnée quelconque sont soumises à cette condition
« que je puisse les rapporter comme miennes à un
« même moi identique. »

Après s'être ainsi expliqué, n'est-il pas étonnant que dans le paragraphe 18 de la même édition Kant appelle l'unité de la conscience unité empirique, et cela parce qu'elle lie des représentations ou intuitions? « Elle « n'est donc, dit-il, qu'un phénomène elle-même, et « elle est entièrement accidentelle. » Ici nous nous servirons de Kant contre Kant lui-même. Ce qu'il y a d'accidentel, ce sont les intuitions, les représentations, les données de la sensibilité; mais l'unité que la con-

science y ajoute n'a point le même caractère. Les données de la sensibilité sont empiriques, l'unité de la conscience ne l'est point : la diversité est un phénomène que la conscience aperçoit ; mais s'ensuit-il que le moi identique, dont Kant vient de nous parler, ce moi dont l'identité et l'unité sont le fond même de la conscience, s'ensuit-il, dis-je, que ce moi identique soit un pur phénomène, parce qu'il nous est donné dans la même aperception que des phénomènes? Si par cela seul que dans l'aperception de conscience interviennent des éléments empiriques, des phénomènes, l'aperception totale est qualifiée d'empirique et de phénoménale, il est à jamais impossible que nous connaissions autre chose que des phénomènes, c'est-à-dire de la diversité, puisque le moi identique ne peut être connu que dans une aperception, et que cette aperception, si pure qu'elle puisse être, doit nécessairement contenir quelque élément de diversité. Alors tout est nécessairement empirique; par exemple, l'intuition pure du temps, ou celle de l'espace, que Kant appelle des intuitions *a priori*, deviendraient des intuitions empiriques, parce qu'elles sont liées à des éléments empiriques. Cette nouvelle théorie est la destruction de la théorie générale de la connaissance, qui distingue dans toute connaissance complète et achevée des éléments empiriques et des éléments *a priori*.

Enfin Kant dit ailleurs (*Logique transcendentale*, au chapitre de la distinction des phénomènes et des

noumènes) : « Nous ne nous connaissons nous-mêmes « que par le sens intime, et par conséquent comme « phénomènes. »

Puis il se contredit encore sur ce point comme sur les précédents, et on sent combien sa pensée est mal assurée par le grand nombre de passages où il revient sans cesse sur cette idée sans parvenir à l'éclaircir. Dans une addition de la nouvelle édition qui forme le paragraphe 25, après avoir dit : « Nous ne connaissons « notre propre sujet que comme phénomène, et non « quant à ce qu'il est en lui-même, » il s'exprime de la manière suivante : « Au contraire, j'ai la conscience « de moi-même dans la synthèse transcendentale de la « diversité des représentations en général, par consé- « quent dans l'unité synthétique primitive de l'aper- « ception, non pas comme je m'apparais ni comme je « suis en moi-même ; j'ai seulement conscience que je « suis. » Mais que signifie cela ? Nous avons seulement conscience que nous sommes, soit ; mais à quel titre ? à titre d'êtres ou de phénomènes ? C'est sur quoi il faut se prononcer. Cette distinction subtile est déjà pourtant une concession au sens commun et à l'opinion de la réalité de notre existence. Voici une déclaration tout autrement décisive, même paragraphe : « Mon existence « propre n'est pas un phénomène, encore bien moins « une simple apparence » *so ist zwar mein eigenes Daseyn nicht Erscheinung, vielweniger blosser Schein.* Rien de plus clair et de plus formel ; et pourtant, quelques lignes après, revient la prétention que



nous ne sommes que des phénomènes, parce que la conscience est purement empirique. C'est là le résultat systématique auquel Kant s'arrête, et ce résultat est devenu le fondement de toute la philosophie allemande. C'est par ces assertions, sans aucune démonstration, jetées au milieu d'une théorie entièrement opposée, que l'auteur de la *Critique de la raison pure*, en contredisant ses propres principes, est revenu par un détour à Locke et à Hume, a frayé la route au scepticisme et égaré ses successeurs. Si la conscience est empirique parce qu'elle contient en effet une partie empirique, la psychologie, dont la conscience est l'instrument, doit être considérée comme une étude qui ne peut donner que des connaissances empiriques, ce qui est faux en soi-même, et ce qui contraint ou de se résigner à l'empirisme ou au scepticisme, ou pour en sortir, pour obtenir autre chose que des phénomènes, d'avoir recours à des hypothèses, à des constructions, à des méthodes indignes de ce nom, et condamnées d'avance par l'Introduction même de la *Critique de la raison pure*. Si le moi identique et un n'est qu'un phénomène, quel est le fond, la substance de ce phénomène? A-t-il même un fond, une substance? Si on convient que ce phénomène n'a pas de substance, on est parfaitement conséquent, il est vrai; mais on est conséquent jusqu'à l'absurdité, jusqu'au scepticisme le plus absolu. Si on admet qu'il en a une, comment le sait-on? Par quel procédé y parvient-on, en dehors de la conscience? Si ce procédé, quel qu'il soit,



tombe sous la conscience, le voilà empirique et incapable de donner rien d'absolu; s'il ne tombe pas sous la conscience, elle n'en sait rien; et qu'en savons-nous alors, et de quel droit en parlons-nous? Et puis, cette substance à laquelle on arrive d'une si merveilleuse manière, et à travers mille paralogismes, cette substance, quelle est-elle? Nécessairement une substance qui, étant étrangère à toute aperception de conscience afin de n'être pas un phénomène, est un être indéterminé, l'être pur qui peut servir à la fois, dans l'immensité et dans le vide de son indétermination, à toute espèce de phénomène, à l'eau qui coule, au vent qui souffle, à l'insecte qui bourdonne, et à Kant qui réfléchit. Sans doute, dans un sens sublime et vrai, nous ne sommes que des phénomènes, comparés à l'être éternel et absolu, puisque nous ne sommes que des êtres relatifs, dépendants, limités, finis, qui n'ont point en eux-mêmes le principe de leur existence, tout comme la force causatrice dont nous sommes doués suppose elle-même une cause première de laquelle tout est parti, nous comme tout le reste. Mais parce que nous ne sommes pas la cause première, nous n'en sommes pas moins des causes réelles; de même pour n'être point la substance éternelle, nous n'avons pas moins notre part de substantialité. Le moi un et identique est pour nous le sujet permanent de toute connaissance comme de toute intuition; ce sujet est le fond même de la conscience. Sans l'expérience il n'y aurait point de sensations, d'intuitions, de représen-

tations, par conséquent pas de conscience; et, par conséquent encore, le sujet même de la conscience ne nous serait jamais connu. Mais de ce que sans expérience nulle connaissance ne serait possible, s'ensuit-il que toute connaissance soit exclusivement expérimentale? J'en appelle à Kant lui-même, dans l'admirable introduction que nous avons exposée. Parce qu'il y a toujours quelque chose de phénoménal dans la conscience, n'y a-t-il dans la conscience que des phénomènes, et l'unité sur laquelle elle repose n'est-elle pas l'unité d'un être réel qui s'affirme lui-même à titre d'être quand il dit: *je*, *moi?* Plus tard cet être, apercevant ses limites, s'élèvera jusqu'à une existence supérieure à la sienne; mais d'abord il se connaît comme existant, et se distingue parfaitement de la diversité phénoménale qu'il aperçoit en même temps qu'il s'aperçoit lui-même. Loin que le moi soit un phénomène, il ne se connaît comme moi qu'en se distinguant comme être identique et un des phénomènes divers et mobiles avec lesquels il est en rapport. Ignorer cela et prétendre sans aucune preuve que l'unité de conscience est empirique, et que le moi, parce qu'il est attesté par la conscience, n'est qu'un phénomène, au sens strict de ce mot, c'est, par une psychologie superficielle, égarer la philosophie dans une voie au bout de laquelle, je le répète, est le scepticisme absolu, si on veut être conséquent, ou les chimères et les hypothèses. Nous n'hésitons pas à affirmer que tous les défauts que la voix du bon sens européen reproche à la philosophie

allemande contemporaine[1], sont nés de l'assertion de Kant, que nous venons de signaler, et qui se rencontre presque au début de la logique transcendentale, au milieu d'autres assertions contradictoires, et en opposition avec les principes mêmes de l'Introduction.

Mais poursuivons l'analyse de la logique transcendentale.

Nous venons de voir Kant, dans les additions de la seconde édition, abaisser à l'empirisme la logique transcendentale, en qualifiant d'empirique l'unité de conscience sans laquelle l'entendement est incapable de penser aucun de ses objets; et cependant, le but de la logique transcendentale est de déterminer les éléments purs *a priori* que contient l'entendement. Kant doit considérer l'entendement comme il a fait la sensibilité, non pas par rapport à tel ou tel objet, ni dans telle ou telle condition, ni en général dans tous les éléments qui peuvent s'y rencontrer, quelle que soit leur origine; il le considère indépendamment de toutes les circonstances accidentelles, et abstraction faite de toute matière et de tout élément empirique. La logique dont il s'agit ici n'est donc pas une logique particulière, car elle ne considère aucune espèce d'objets en particulier. Ce n'est pas une logique *appliquée* (*angewandte Logik*), car elle néglige toutes les conditions empiriques sous lesquelles notre entendement peut s'exercer, comme l'influence des sens, le jeu de l'imagination,

1. Voyez l'avant-propos de la dernière édition des *Fragments philosophiques*, p. XIII.

les lois du souvenir, la puissance de l'habitude, celle de l'inclination, etc. Ce n'est pas non plus une logique générale, car elle n'embrasse pas tous les éléments réels de la connaissance : elle laisse de côté tout ce qu'il peut y avoir d'empirique pour ne considérer que la partie vraiment pure de l'entendement. C'est une logique transcendentale, ou une science qui a pour objet l'entendement pur et qui détermine tous les concepts purs ou *a priori* qu'il renferme.

Mais il ne s'agit pas simplement pour Kant de déterminer ou d'analyser les éléments purs de l'entendement, il veut aussi en constater la valeur objective. Vous retrouvez encore ici cette même question qui préoccupait Kant dans l'esthétique transcendentale : savons-nous quelque chose des objets en eux-mêmes ? De là, dans la logique, deux parties distinctes.

Pour déterminer la puissance légitime de l'entendement, relativement aux choses elles-mêmes, ou pour apprécier sa valeur objective, il faut examiner la nature même ou les conditions de cette faculté ; et comme ces conditions sont les principes formels sans lesquels nul objet ne peut jamais être pensé, il faut faire l'analyse de ces principes. Telle est la première partie de la logique que Kant appelle *analytique transcendentale.* D'un autre côté, comme l'esprit de l'homme désire ardemment connaître ce qu'il ne lui est pas donné d'atteindre, et qu'il se laisse trop souvent égarer par des illusions sophistiques, la logique transcendentale, après avoir étudié et reconnu la puissance réelle de

l'entendement dans celle des principes sous l'empire desquels il s'exerce, doit lui rappeler les bornes qu'il ne peut franchir, et modérer ses ambitieuses prétentions en lui en montrant la vanité. C'est là l'objet de cette autre partie de la logique transcendentale appelée *dialectique transcendentale*. Il ne faut pas entendre ici le mot dialectique dans le sens où le prenaient les anciens, depuis Aristote. Pour eux, la dialectique n'était que la *logique de l'apparence*, art sophistique de donner à son ignorance la couleur du vrai, et qui permettait d'affirmer ou de nier tout ce qu'on voulait avec une égale apparence de raison. Le but de la dialectique, dans le système de Kant, est bien différent : elle se propose, non pas de justifier, mais de découvrir aux yeux de la raison les illusions qui peuvent la séduire. Mais il n'est pas encore temps de vous entretenir de la dialectique ; cette fois nous n'avons à nous occuper que de l'analytique.

L'analytique transcendentale, en recherchant les éléments purs ou les principes *a priori* qui appartiennent à l'entendement, doit négliger tous les concepts dérivés ou composés pour ne considérer que ceux qui sont véritablement élémentaires ; et elle doit s'attacher à donner de ces derniers une liste complète, de telle sorte que les concepts compris dans cette liste embrassent tout le domaine de l'entendement pur. Or, vous savez en quoi consistent les concepts : l'entendement s'en sert pour former des jugements. L'entendement est donc aussi la faculté de juger ; et, comme toutes ses



opérations viennent se résoudre dans le jugement, il suit que, si l'on connaissait toutes les formes, tous les modes de jugements, on connaîtrait aussi toutes les formes de l'entendement. Il faut donc étudier les jugements, et, en faisant abstraction de leur contenu ou de leur matière, rechercher leurs formes élémentaires.

Lorsqu'on se livre à cette recherche, voici les résultats auxquels on arrive.

On peut envisager tous les jugements sous les points de vue de la *quantité*, de la *qualité*, de la *relation* et de la *modalité*.

I. La quantité dans le jugement détermine le plus ou moins d'extension du sujet. Le sujet peut être ou individuel, ou pluriel ou universel; de sorte que, considérés sous le point de vue de la *quantité*, les jugements sont ou *généraux* ou *particuliers* ou *singuliers*.

II. On envisage un jugement sous le point de vue de la *qualité* lorsque, au lieu de considérer le sujet, on considère l'attribut; lorsque, au lieu d'examiner l'extension du premier, on examine l'extension du second, par rapport à l'autre. Or, l'attribut peut être affirmé ou nié du sujet De là le jugement *affirmatif* et le jugement *négatif*.

Il y a encore d'autres jugements qui à la fois participent et se distinguent des précédents; ce sont les jugements limitatifs. L'âme n'est pas mortelle : ce jugement, négatif quant à l'énoncé, contient en réalité une affirmation; car en niant de l'âme qu'elle soit mortelle,

j'affirme par là même qu'elle fait partie de la classe indéterminée des êtres immortels. Comme tout ce qui est mortel est une partie de l'ensemble des êtres possibles, et que tout ce qui est immortel en est l'autre partie, la proposition en question signifie seulement que l'âme est comprise dans le nombre indéfini des êtres qui restent, lorsque de l'ensemble de tous les êtres on a retranché tous ceux qui sont mortels. Or, en rangeant ainsi l'âme dans cette classe indéfinie d'êtres, je dis bien ce qu'elle n'est pas, je ne dis pas précisément ce qu'elle est, et je suis plutôt à l'abri d'une erreur qu'en possession d'une vérité.

III. On envisage le jugement sous le point de vue de la *relation*, lorsqu'on ne se borne pas à considérer l'existence de l'attribut par rapport au sujet, par exemple, si cet attribut est nié ou affirmé du sujet, mais que l'on examine la nature même du rapport qui lie l'un à l'autre. Envisagé sous ce point de vue, le jugement est ou *catégorique* ou *hypothétique* ou *disjonctif*. Il est catégorique lorsque la relation qui existe entre les deux termes est une relation de substance à qualité, c'est-à-dire un rapport d'inhérence ; par exemple : Dieu est juste. Dans ce jugement, il n'y a que deux idées, deux concepts, celui de Dieu et celui de la qualité d'être juste. Le jugement est hypothétique lorsque la relation des deux termes est une relation de principe et de conséquence, un rapport de dépendance. Exemple : s'il est une justice parfaite, celui qui persiste dans l'injustice sera puni. Remarquez que dans ce jugement les deux

termes ne sont plus seulement deux idées, mais deux jugements ou deux propositions, à savoir : il est une justice parfaite, celui qui persévère dans l'injustice sera puni. Le jugement ne décide rien sur la vérité intrinsèque de l'une ni de l'autre proposition, il énonce seulement qu'il y a entre elles un rapport de principe à conséquence. Enfin, le jugement est disjonctif lorsqu'il y a entre les différents concepts ou les différentes propositions dont il se compose un rapport de communauté, bien que ces propositions s'excluent les unes les autres. Exemple : le monde existe ou par hasard, ou par une nécessité intérieure, ou par une cause extérieure. Les trois propositions que contient ce jugement ne sont pas réunies comme dépendant l'une de l'autre, mais comme s'excluant réciproquement. La vérité de chacune d'elles en particulier entraîne la fausseté des deux autres. Mais il y a, entre ces jugements, un autre rapport que celui d'opposition. Si, pris à part, ils s'excluent les uns les autres, ils se réunissent pour former l'ensemble des hypothèses qui peuvent rendre compte de l'existence du monde; et, sous ce point de vue, ils sont nécessaires l'un à l'autre, et ont entre eux un rapport de communauté.

IV. Enfin on envisage le jugement sous le point de vue de la *modalité*, lorsqu'on examine le rapport qui existe entre le jugement d'une part et le sujet pensant de l'autre, ou, si vous voulez, la valeur que l'esprit attache au rapport qui unit les termes d'un jugement. On doit distinguer, sous ce point de vue comme sous

les précédents, trois sortes de jugements : les jugements *problématiques*, *assertoriques*, *apodictiques*. Les jugements problématiques sont ceux dans lesquels l'affirmation ou la négation est énoncée comme simplement possible; dans les jugements assertoriques, l'une et l'autre sont considérées comme vraies; dans les jugements apodictiques, elles sont regardées comme nécessaires. Aussi les deux jugements, dont la relation constitue le jugement hypothétique, de même que les jugements qui forment le jugement disjonctif, ne sont que problématiques. La proposition déjà énoncée : s'il est une justice parfaite, n'est pas un jugement assertorique, mais bien un jugement sur la vérité duquel on ne se prononce pas, c'est un jugement problématique. Quand je dis : l'homme est doué de raison, je fais un jugement assertorique ; et si je dis : tout cercle a un centre, un jugement apodictique.

Tels sont, d'après Kant, les quatre points de vue sous lesquels tous les jugements peuvent être considérés. Or, les formes que peut revêtir le jugement, abstraction faite de son contenu ou de la matière à laquelle il s'applique, sont des concepts purs ou *à priori*, sans lesquels nous ne pourrions *penser* les objets de l'intuition en général, c'est-à-dire juger. Et comme l'entendement ou la faculté de penser n'est que la faculté de juger, il suit que ces concepts *a priori*, qui rendent possible toute opération de celle-ci, ne sont autre chose que les formes pures de celles-là; et, par conséquent, si toutes les formes possibles du jugement

nous sont connues, nous sommes assurés aussi de connaître toutes les formes primitives ou tous les concepts *a priori* de l'entendement. Ces concepts *a priori*, Kant leur donne un nom célèbre dans l'histoire de la philosophie, celui qu'Aristote avait donné aux lois de la pensée dont il avait entrepris la classification, à savoir, des *catégories*.

Vous venez de voir de quelle manière Kant arrive à déterminer ces catégories. Avec la table des jugements que je vous ai présentée tout à l'heure, vous pouvez facilement construire celle de toutes les catégories ou de tous les concepts purs de l'entendement.

La quantité, la qualité, la relation, la modalité, voilà quatre points de vue que nous distinguons dans tout jugement, et qui constituent autant de concepts primitifs et fondamentaux, ou de catégories. Supposez que ces concepts ne soient pas en vous *a priori*, pourrez-vous former un jugement quelconque? cela vous sera impossible. Sans doute, ces concepts sans intuitions, ou sans une matière à laquelle ils puissent s'appliquer, seraient vides et pour nous comme s'ils n'étaient pas; mais ils ne dérivent pas pour cela des intuitions; car sans eux celles-ci seraient aveugles, et leurs objets ne pourraient être pensés, c'est-à-dire que le jugement n'aurait pas lieu; il faut donc reconnaître que ces concepts existent en nous *a priori*. En outre, de même qu'on chercherait en vain une forme du jugement qui ne rentrât point dans l'une des quatre formes précédemment établies, de même il n'y a pas de

concept ou de catégorie qui ne se rattache aux catégories de la quantité, de la qualité, de la relation et de la modalité.

Par rapport à la quantité, les jugements sont *individuels*, *pluriels* ou *généraux*. Ces jugements seraient-ils possibles sans les concepts de l'unité, de la pluralité, de la totalité? Mais ces concepts ne sont pas des intuitions, car les intuitions représentent immédiatement un objet, et les concepts ne représentent rien. De plus, il y a loin de la simple représentation des éléments divers des choses à la conception qu'il y a un lien entre eux, lequel forme ou une totalité, ou une pluralité, ou une unité. Il faut pour expliquer cette conception admettre que nous possédons *a priori* les concepts purs de la totalité, de la pluralité et de l'unité. Voilà donc trois catégories, qu'évidemment il faut ranger dans la table des concepts purs de l'entendement. C'est de la même manière que les trois sortes de jugement qu'on distingue sous le point de vue de la qualité, sont fondés sur trois concepts purs ou trois catégories qui sont celle de la réalité (jugement affirmatif), celle de la négation (jugement négatif), et celle de la limitation (jugement limitatif). Je me borne à énumérer les catégories que nous présentent les jugements qu'il me reste à parcourir. La substance et l'accident, la cause et l'effet, la réciprocité ou l'influence réciproque de la cause sur l'effet et de l'effet sur la cause, ce sont là des concepts *a priori*, des formes pures de l'entendement, qui seules rendent possibles nos jugements catégori-

ques, hypothétiques et disjonctifs. Enfin, les jugements considérés sous le point de vue de la modalité, ou les jugements problématiques, assertoriques et apodictiques, supposent les catégories de la possibilité qui donne son contraire, l'impossibilité de l'existence et de la non-existence, de la nécessité et de la contingence.

Toutes ces catégories sont les conditions *a priori* de l'expérience : elles ne peuvent naître et se développer dans l'esprit sans une matière qui leur est fournie par les sens ; mais les sens ne les peuvent expliquer, puisque sans elles l'expérience sensible même est impossible. C'est là une vérité que Kant reproche à Locke et à Hume d'avoir méconnue. « Locke, dit-il, parce qu'il « rencontrait dans l'expérience des concepts purs de « l'entendement, les déduisit de l'expérience, poussant « en même temps l'inconséquence jusqu'à entrepren- « dre d'arriver, avec ce point de départ, à des con- « naissances qui dépassent de beaucoup les limites de « l'expérience. David Hume reconnut que, pour avoir « le droit de sortir de l'expérience, il fallait accorder à « ces concepts une origine *a priori :* mais il ne put « s'expliquer comment l'entendement doit concevoir « nécessairement liés dans un objet des concepts qui ne « sont pas liés dans l'entendement, et il ne lui vint pas « dans l'esprit que l'entendement pouvait bien être « lui-même, par le moyen de ces concepts, l'auteur de « l'expérience que lui fournit ses objets. Aussi se vit- « il obligé de les tirer de l'expérience, c'est-à-dire de

« cette sorte de nécessité subjective que l'esprit se « crée lorsqu'il remarque quelque association fréquente « dans l'expérience qu'il finit par regarder à tort « comme objective, en un mot, de l'habitude. Mais il se « montre ensuite très-conséquent, car il reconnaît « combien il est impossible avec des concepts et des « principes empruntés à une telle origine, de sortir des « limites de l'expérience. Malheureusement cette ori- « gine empirique de nos connaissances que Locke et « Hume se crurent obligés d'admettre, ne peut se con- « cilier avec l'existence des connaissances scientifiques « *a priori*, comme les connaissances des mathémati- « ques pures et de la physique générale, et par consé- « quent elle est réfutée par le fait. Le premier de ces « deux hommes célèbres ouvrit toutes les portes à l'ex- « travagance, parce que l'esprit, une fois qu'il a admis « certains principes, ne se laisse plus arrêter par quel- « ques vagues conseils de modération ; le second tomba « complétement dans le scepticisme, lorsqu'il crut « avoir découvert que ce qu'on rapportait à la raison « n'est qu'une pure illusion de la faculté de penser. — « Nous sommes maintenant en état, dit Kant en termi- « nant les considérations historiques qui précèdent, « nous sommes en état de rechercher si on peut con- « duire heureusement la raison humaine entre ces deux « écueils, et lui fixer des limites, tout en ouvrant un « libre champ à son activité. »

Est-il possible que le même homme qui a fait cette sage critique de Locke et de Hume soit le même qui

vient de soutenir que la conscience est une modification de la sensibilité, parce que sans la sensation il n'y aurait pas de conscience, que l'unité de la conscience est empirique et accidentelle, parce qu'elle est liée à des éléments accidentels et empiriques, et que nous ne nous connaissons que comme des phénomènes, parce que le même acte de conscience qui nous révèle notre propre existence contient aussi quelque intuition, quelque phénomène! Après cela, a-t-on bien le droit d'accuser Locke d'inconséquence, et de lui reprocher d'avoir ouvert la porte à l'extravagance (*Schwœrmerei*), quand soi-même on a ouvert la porte à tant de folies; quand, par l'empirisme qu'on avait voulu détruire, et qu'on se retrouve avoir réhabilité presque à son insu, on a mis en péril avec la réalité du moi, toutes les autres réalités, renouvelé le scepticisme, et décrié comme incapable de donner autre chose que des phénomènes, la méthode même qu'on avait tant recommandée, la seule qui puisse conduire à des résultats sérieux, à savoir : l'étude de l'esprit humain et de ses lois universelles et nécessaires, la psychologie!

Avant d'aller plus loin, énumérons et comptons tous les jugements et toutes les catégories.

Tous les jugements peuvent se renfermer dans le tableau suivant :

1. *Quantité.*	2. *Qualité.*
Généraux.	Affirmatifs.
Particuliers.	Négatifs.
Individuels.	Limitatifs.

3. *Relation*.	4. *Modalité*.
Catégoriques.	Problématiques.
Hypothétiques.	Assertoriques.
Disjonctifs.	Apodictiques.

Voici l'ensemble des catégories qui correspondent à ces jugements :

1. *Quantité*.	2. *Qualité*.
Unité.	Réalité.
Pluralité.	Négation.
Totalité.	Limitation.

3. *Relation*.

Substance. — Accident.
Causalité. — Dépendance.
Communauté. — (Réciprocité entre l'agent et le patient.)

4. *Modalité*.

Possibilité. — Impossibilité.
Existence. — Non-existence.
Nécessité. — Contingence.

Cette liste des catégories est complète, selon Kant. Elle renferme tous les concepts purs ou *a priori* au moyen desquels nous pouvons penser les objets; elle épuise tout le domaine de l'entendement.

Cette recherche difficile de toutes les lois de la pensée, Aristote l'avait entreprise avant Kant. Il est cu-

rieux de voir comment le philosophe de Kœnigsberg juge le travail de son devancier de Stagyre. « C'était, « dit-il, un dessein digne d'un homme tel qu'Aristote « que celui de rechercher toutes les conceptions fonda- « mentales. Mais Aristote n'était guidé par aucun prin- « cipe : il les prit comme elles se présentaient à son « esprit, et il en rassembla d'abord dix, qu'il appela « catégories ou *prédicaments*. Dans la suite, il crut en « avoir encore trouvé cinq autres ; il les ajouta aux « précédentes, sous le titre de *post-prédicaments*. Mais « sa liste n'en resta pas moins imparfaite. En outre, « on y rencontre certains modes qui appartiennent à « la sensibilité (*quando*, *ubi*, *situs*, de même que « *prius*, *simul*) ainsi qu'un mode empirique (*motus*), « tous modes qui évidemment ne doivent pas trouver « place dans la table des notions primitives de l'en- « tendement. Il compte même des concepts dérivés « (*ratio*, *passio*) au nombre des concepts primitifs, et « quelques-uns de ceux-ci ont été complétement ou- « bliés. »

Je ne veux pas défendre ici la liste qu'Aristote a donnée des catégories. Je suis loin de penser que le travail que nous a légué ce grand homme soit parfait ; mais ce n'est pas moins un commencement admirable, et un des reproches de Kant porte entièrement à faux. Si la liste d'Aristote contient des catégories qui se rapportent à des données empiriques, comme le mouvement, la situation, etc., c'est qu'Aristote ne cherche pas seulement, comme Kant, les éléments purs de



l'entendement, mais tous les éléments que l'entendement emploie, quelle qu'en soit la première origine, dont Aristote ne s'occupe point. Mais la liste proposée par Kant ne laisse-t-elle donc rien à désirer? Remplit-elle toutes les conditions qu'une méthode vraiment scientifique lui imposerait? Je ne le crois pas, et j'essaierai tout à l'heure de montrer qu'elle n'est pas à l'abri de la critique. Auparavant je dois compléter l'exposition des catégories, en faisant connaître encore quelques points importants de l'analytique transcendentale.

Nous avons déjà remarqué que chacune des quatre catégories principales contient trois membres ou trois catégories particulières. Remarquez maintenant que, dans chaque classe, la troisième présente toujours la synthèse des deux autres. Ainsi qu'est-ce que la totalité, sinon la pluralité considérée comme unité? Qu'est-ce que la limitation, sinon la réalité unie à la négation? La réciprocité, c'est la causalité d'une substance qui en détermine une autre. Enfin la nécessité n'est que l'existence donnée par la possibilité elle-même.

Les catégories sont les lois primitives et fondamentales suivant lesquelles l'entendement, au moyen de l'imagination, de la réminiscence et de la conscience, pense les objets que nous livre l'intuition ou la sensibilité. Supprimez ces objets, et les catégories ne sont plus que de simples formes logiques. Mais si la fonction des concepts de l'entendement est de s'appliquer aux objets sensibles, il s'agit de savoir comment et sous

quelle condition ils peuvent s'y appliquer en général, et en second lieu quels principes dérivent de leur application aux objets. Voilà deux nouvelles questions que doit résoudre la logique transcendentale. Commençons par la première.

Nous réunissons nos diverses intuitions sensibles au moyen des concepts de l'entendement, ou, pour parler le langage de Kant, nous les *subsumons* sous les concepts; mais cette *subsumption* suppose quelque moyen terme : comment expliquer sans cela l'application des catégories, c'est-à-dire l'application aux objets sensibles de ce qui ne peut être en aucune manière perçu par les sens? Il faut donc un moyen terme qui, ayant de l'affinité d'un côté avec les catégories et de l'autre avec les objets, rende possible l'application des unes aux autres. Ce moyen terme, qui est tout à la fois intellectuel et sensible, c'est le temps. Le temps est en effet analogue aux catégories en ce que, comme elles, il est *a priori* dans l'esprit, et il est analogue aux objets sensibles en ce qu'il est la condition générale de la sensibilité, la forme que supposent tous les phénomènes. Par là, le temps est le lien des catégories et des phénomènes. Telle est la condition qui permet à l'entendement pur de s'appliquer aux objets sensibles, et sans laquelle les concepts purs ne seraient d'aucun usage. Voilà ce que Kant appelle la forme sensible, le *schéme* des concepts intellectuels, et le procédé que suit l'entendement, relativement à ce *schéme*, est le *schématisme* de l'entendement pur. Il ne faut pas con-

fondre le schême avec l'image : le schême est bien, à la vérité, un produit de l'imagination ; mais la synthèse formée par l'imagination n'a, dans ce cas, pour but aucune intuition particulière, et, par conséquent, le schême n'est pas une image. Si, par exemple, je dispose cinq points l'un après l'autre, j'ai une image du nombre cinq; mais, si je conçois un nombre en général, cette pensée me fournit plutôt une méthode, une règle pour me représenter une certaine multiplicité en une image, qu'elle ne me donne cette image même. La représentation de cette règle ou du procédé général à l'aide duquel on peut fournir une image à un concept, est le schême de ce concept. Nos concepts sensibles ont pour fondement, non pas des images des choses, mais des schêmes : aucune image d'un triangle quelconque ne pourrait être adéquate au concept d'un triangle en général, car elle n'aurait jamais la généralité du concept, qui s'applique à tous les triangles, rectangles, isocèles, etc. Le schême du triangle ne peut exister ailleurs que dans la pensée, et il désigne une règle de la synthèse de l'imagination par rapport aux figures pures dans l'espace. En définitive, il y a cette différence entre le schême et l'image, que l'image ne peut se rapporter à un concept qu'au moyen du schême, et que le schême ne peut jamais être réduit à aucune image. Il y a autant de classes de schêmes que de classes de catégories ; je me bornerai à en indiquer la liste.

1° Schême de quantité : c'est l'idée de l'addition successive des parties homogènes du temps, c'est la

série du temps, le nombre qui comprend l'un, le plusieurs et le tout.

2° Schême de qualité. Il marque la qualité d'être dans le temps, de ne pas être dans le temps, de passer de l'être au non-être dans le temps; voilà ce qu'expriment les schêmes d'*affirmation*, de *négation*, de *limitation*.

3° Schême de relation. Il indique l'ordre du temps; le schême de la *substance* est la permanence du réel dans le temps; celui de la *cause* consiste dans la succession de la diversité, en tant qu'elle est soumise à une règle, et celui de la *réciprocité* est le rapport simultané des substances.

4° Schême de modalité : c'est la manière d'exister dans le temps, ou la *possibilité*, ou la *nécessité*, ou la *réalité*.

Tels sont les schêmes des concepts purs de l'entendement; seuls ils rendent possible l'application de ces concepts aux objets. Les catégories sans schêmes ne peuvent s'appliquer à aucun objet, et par conséquent sont inutiles. Maintenant recherchons quels principes dérivent de cette application dont nous venons de constater la possibilité : c'est la seconde des questions indiquées. « La table des catégories, dit Kant, nous « donne celle des *principes* qui ne sont autre chose « que les règles de l'usage objectif des catégories. »

Je vais exprimer rapidement ces principes. Je commence par la catégorie de la quantité. Au moyen de cette catégorie, nous concevons les phénomènes comme

des grandeurs étendues; nous les concevons comme composés de parties contenues, soit dans le temps, soit dans l'espace. Il faut remarquer que la conception de la réunion des parties est nécessaire pour que nous ayons celle du tout. Par exemple, je ne puis avoir l'idée d'une ligne, si petite qu'elle soit, sans m'être représenté successivement toutes les parties d'un point à un autre, et les avoir ajoutées l'une à l'autre. C'est de même en ajoutant divers instants que j'arrive à connaître une quantité de temps déterminée. Comme l'étendue et la quantité sont l'objet des mathématiques, Kant appelle les catégories comprises dans la catégorie de la quantité des catégories mathématiques, et le principe que nous obtenons en appliquant cette catégorie aux phénomènes, un principe mathématique.

Les jugements de qualité appliqués aux phénomènes nous font concevoir leur degré d'existence. Le degré de la réalité des phénomènes est une grandeur ou une quantité intensive. Elle diffère de la quantité extensive en ce qu'elle-ci suppose la réunion de plusieurs unités, tandis qu'elle-même se conçoit toujours comme une certaine unité simple, et ne nous apparaît pas comme continue. Mais s'il est vrai de dire que les jugements dont nous parlons ne nous font pas concevoir les phénomènes comme une quantité continue, cependant ils leur attribuent une certaine quantité, car il y a du plus ou du moins dans la réalité sur laquelle ils prononcent. Aussi Kant appelle-t-il les catégories de la qualité des catégories mathématiques, et le principe de

qualité est aussi un principe mathématique. Kant se sert, pour désigner le principe de qualité, d'une expression que la philosophie moderne doit à la philosophie ancienne (πρόληψις) : il l'appelle *anticipation de l'expérience*, parce que ce principe montre comment on peut connaître *a priori* le degré de la réalité d'un phénomène qui pourtant est donné *a posteriori*, et qu'il anticipe ainsi l'expérience. D'ailleurs Kant ne fait rien moins ici que déterminer la valeur des mathématiques mêmes. En les présentant comme le développement des catégories de quantité et de qualité, il les rattache à l'esprit humain qui leur communique la certitude de ses propres lois.

Kant appelle les principes qui dérivent de l'application des catégories de relation des *analogies de l'expérience*, parce qu'ils ont pour caractère d'établir entre les données de l'expérience certains rapports qui nous servent comme de règles ou de signes pour nous diriger dans l'expérience. En jugeant d'après les catégories de relation, l'esprit prononce que les phénomènes sont de simples apparences sans réalité ; que dans leur succession l'existence finit et recommence sans cesse, sans avoir jamais la moindre durée ; qu'ils n'existent que dans une substance permanente dont ils représentent les divers états, d'où ils naissent et dans laquelle ils se succèdent : c'est la *première analogie* ou le principe de la permanence des substances. De même l'esprit juge que les phénomènes n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'être, et que tous les changements

arrivent suivant la loi de causalité, et c'est la *seconde analogie*. Enfin, et c'est la *troisième analogie* ou le principe de la réciprocité, l'esprit juge que la raison de certains changements d'états qu'une substance éprouve est dans une autre substance, lorsque ces substances coexistent dans l'espace, en sorte que rien n'est isolé, que tous les phénomènes se subordonnent entre eux, et que le monde n'est pas un composé de matière inerte, mais de forces réelles et vivantes qui sont dans une action réciproque universelle.

Les jugements de modalité nous font concevoir la possibilité, l'existence et la nécessité des choses. Ce sont les trois *postulats* de la modalité. Ils n'ajoutent rien au concept des choses, mais ils montrent seulement la manière dont ce concept est lié en général à la faculté de connaître : de là vient leur nom de *postulats*. La possibilité est simplement ce qui ne contrarie pas les lois de l'entendement. Je puis, par exemple, dit Kant, concevoir que l'homme soit doué d'une faculté particulière par laquelle il puisse prévoir l'avenir autrement que par induction, ou qu'il ait le pouvoir d'entrer en communication de pensées avec les autres hommes, quelque éloignés qu'ils soient ; ce sont là des choses possibles, quoiqu'elles soient loin d'être réelles. La réalité, qui se distingue de la possibilité, se distingue aussi de la nécessité ; elle résulte de l'application des lois de l'entendement à la matière de l'expérience ; et si nous ne partons de l'expérience, si nous ne suivons la liaison empirique des phénomènes, en vain es-

pérons-nous pouvoir deviner ou connaître l'existence de quoi que ce soit. Lorsque, au lieu de prononcer simplement qu'une chose existe, il implique contradiction pour nous de supposer qu'elle n'existe pas, nous avons alors l'idée d'une existence nécessaire. Mais nous ne connaissons pas la nécessité des choses à titre de substances ; nous ne connaissons que la nécessité de certains états par rapport à d'autres états donnés, et cela en vertu des lois de la causalité.

Les jugements de relation et de modalité ne portant pas sur la nature des objets, mais sur les principes de leur existence, Kant appelle les catégories de relation et de modalité des catégories dynamiques. Ces catégories et ces principes, il les oppose aux catégories et aux principes mathématiques : toutes les catégories de l'entendement viennent se ranger en ces deux grandes classes.

Telles sont les lois primitives et fondamentales que Kant assigne à l'entendement ; mais quelle confiance accorde-t-il à ces lois relativement à la réalité objective, ou que nous apprennent-elles des choses elles-mêmes ? Cette question, que je vous ai déjà signalée comme la grande question de la philosophie kantienne, Kant se la pose lui-même dans le passage que je vais mettre sous vos yeux : « Jusqu'ici, dit-il, nous n'avons « pas seulement parcouru le domaine de l'entendement « pur, en examinant avec soin chacune de ses parties ; « nous l'avons mesuré, et nous avons assigné à chaque « chose la place qui lui convient. Mais ce pays est une

« île que la nature a renfermée dans des bornes im-
« muables. C'est le pays de la vérité (mot flatteur),
« environné d'un vaste et orageux océan, empire de
« l'illusion, où plus d'un nuage, plus d'un banc de
« glace qui disparaît bientôt, présentent l'image trom-
« peuse d'un pays nouveau, et attirent par de vaines
« apparences le navigateur vagabond qui croit à cha-
« que instant découvrir des terres nouvelles et s'engage
« dans des expéditions périlleuses auxquelles il ne peut
« renoncer, mais dont il n'atteindra jamais le but.
« Avant de nous hasarder sur cet océan pour l'explorer
« dans toute son étendue et reconnaître s'il y a quelque
« chose à y espérer, nous ferons bien de jeter encore
« une fois les yeux sur la carte du pays que nous vou-
« lons quitter et de nous demander premièrement si
« nous ne pourrions pas ou peut-être même si nous ne
« devrions pas nous contenter de ce qu'il nous offre,
« dans le cas, par exemple, où il n'y aurait point au-
« delà de terre où nous pussions nous fixer; et, secon-
« dement, quels sont nos titres à la possession de ce
« pays, et comment nous pouvons nous maintenir con-
« tre toute prétention ennemie. »

Ce passage contient deux questions: 1° Pouvons-nous sortir du domaine de l'entendement pur? 2° Si nous nous y renfermons, quelle garantie nous présente-t-il? Ces deux questions sont implicitement résolues par ce qui précède, et la logique aboutit à la même solution que l'esthétique.

Les concepts purs de l'entendement ou les catégo-

ries seraient des formes vides, elles seraient comme si elles n'étaient pas, si elles n'avaient une matière à laquelle elles pussent s'appliquer. Cette matière, c'est l'intuition ou la sensibilité qui nous la fournit. Mais la sensibilité nous livre-t-elle les objets tels qu'ils existent dans la réalité, c'est-à-dire en eux-mêmes? Nous ne pouvons nous représenter les objets qu'au moyen de certaines formes, qui sont l'espace et le temps. Or, ces formes n'appartiennent pas aux objets mêmes, elles ne sont que les lois de notre sensibilité. Les objets ne nous apparaissent donc pas tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais sous les formes dont notre sensibilité est obligée de les revêtir pour se les représenter : ainsi représentés, ce ne sont que des phénomènes, et rien de plus. Voilà pour la sensibilité; voici pour l'entendement. S'il faut absolument une matière aux concepts purs de l'entendement ou aux catégories, et si cette matière ne peut être que ce que nous livre la sensibilité, il s'ensuit déjà que l'entendement pur ne peut s'appliquer qu'à des phénomènes, et non aux objets réels; et par cela seul que les catégories n'ont d'autre matière que les données de la sensibilité, l'entendement ne peut atteindre la réalité objective. D'ailleurs, comme la sensibilité ne peut se représenter les objets qu'au moyen de certaines formes qui lui sont propres, et qui sont ses lois et ses conditions subjectives; de même l'entendement a ses formes particulières, sans lesquelles il ne pourrait penser les objets de l'intuition sensible, mais qui, n'étant que les conditions de son exer-

cice, n'ont aucun rappprt avec ces objets, tels qu'ils existent en eux-mêmes. Ainsi, pas plus que les formes pures de la sensibilité, les formes pures de l'entendement, ou les catégories, ne peuvent nous donner la réalité objective. Vouloir l'atteindre, en nous appuyant sur ces catégories, c'est sortir des conditions de notre entendement, c'est transporter le subjectif dans l'objectif. Kant, dans l'esthétique, prétendait que nous n'avons pas le droit de dire autre chose, sinon : Voilà comment nous nous représentons les objets, ou comment ils nous apparaissent. Ici, dans la logique, nous devons aussi nous borner à dire : Voilà comment nous pensons les objets de l'intuition. Toute autre affirmation serait erronée et indigne d'une véritable philosophie.

C'est ainsi que Kant répond à la première des deux questions qu'il s'est posées. Pour la seconde : quelles sont les garanties que nous offre la logique transcendentale? Kant est bien aisément affirmatif.

La logique transcendentale, réduite à une simple analyse des concepts purs de l'entendement, peut et doit être dans ces limites une science infaillible : tout en elle doit être établi *a priori* avec une entière certitude. Oui, mais n'oublions pas que cette certitude porte uniquement sur des notions ou concepts, sur des catégories ou des formes logiques, plus ou moins heureusement liées entre elles, mais entièrement vides, sans aucun rapport avec la réalité, et dans une impuissance radicale de donner ni la réalité extérieure, ni même la

réalité de notre propre personne. Au dehors, de purs phénomènes, sans autre vertu que celle de mettre en jeu nos facultés, et ces facultés, condamnées à un développement interne, sans aucune portée objective, tel est le dernier mot de la logique transcendentale.

Complétons cette exposition par celle d'une distinction qui a son importance dans le système de Kant, et qui joue un grand rôle dans la philosophie allemande; je veux parler de la distinction des phénomènes et des noumènes.

Le mot de phénomène suppose quelque chose d'intelligible, un *noumène*, comme dit Kant. Ou bien nous entendons par là une chose qui ne peut être l'objet de notre intuition sensible, sans déterminer comment nous l'apercevons; et nous prenons alors le noumène dans un sens négatif; ou bien nous l'entendons comme l'objet d'une intuition réelle sans être sensible, d'une intuition intellectuelle, et c'est là un sens positif. Lequel des deux est le véritable? Sans doute on ne peut affirmer *a priori* que l'intuition sensible soit la seule manière possible d'apercevoir, et il n'implique pas contradiction qu'un objet nous soit connu autrement que par les sens. Mais ce n'est là, dit Kant, qu'une possibilité; pour affirmer qu'il existe réellement une intuition autre que l'intuition sensible, une intuition intellectuelle, il faudrait qu'elle tombât sous notre connaissance, et nous n'avons aucune idée d'une pareille faculté. Le noumène ne peut donc recevoir un sens positif, et n'exprime que

l'objet indéterminé, non d'une intuition, mais d'une conception, c'est-à-dire une hypothèse de l'entendement.

Arrivé à ce point de la logique transcendentale, Kant fait comparaître devant lui le système de Leibnitz, et il entreprend de le juger à la lumière, vraie ou fausse, de sa propre théorie. Parcourant les opinions fondamentales de la philosophie leibnitzienne, il en découvre et il en explique le vice au point de vue de la philosophie critique. Je ne veux pas abandonner l'exposition de l'analytique transcendentale avant de vous avoir fait connaître ce jugement porté par le philosophe de Kœnigsberg sur son grand compatriote, afin de vous rendre plus frappante la différence qui sépare l'ancienne philosophie allemande, issue du cartésianisme, de la nouvelle philosophie, bien plus voisine, comme on a pu déjà s'en convaincre, de Locke et de Hume que de Descartes et de Leibnitz, et, selon l'esprit du XVIIIe siècle, inclinant beaucoup plus au scepticisme qu'au dogmatisme.

Les concepts de l'entendement doivent nécessairement s'appliquer aux objets sensibles, et les objets sensibles ne sont pas autre chose que des phénomènes. C'est là, selon Kant, une vérité que l'on ne peut méconnaître sans tomber dans de graves erreurs. Si, vous renfermant dans le domaine de l'entendement, vous croyez, au moyen des concepts, atteindre les objets mêmes, les choses en soi, vous êtes dupes d'une illusion. Cette illusion vient de ce que vous ignorez le vé-

ritable usage, l'usage empirique des concepts de l'entendement, et Kant l'appelle une *amphibolie :* l'amphibolie consiste précisément dans la confusion des deux choses que nous avons distinguées tout à l'heure, les phénomènes et les noumènes. Comment éviter cette confusion? Comment échapper à cette illusion? En sachant reconnaître à quelles sources, à quels *lieux* se rattachent nos idées, et quelle est leur valeur objective. La logique transcendentale, en indiquant ces lieux et en déterminant leur valeur réelle, fournit une sorte de *topique* transcendentale, au moyen de laquelle on peut éviter la confusion dont nous parlions tout à l'heure. D'après cela, vous voyez que la topique transcendentale de Kant se distingue de la topique péripatéticienne autant que la dialectique transcendentale se distingue de la dialectique ordinaire.

C'est pour n'avoir pas connu cette logique que Leibnitz, selon Kant, est tombé à chaque pas dans quelque amphibolie.

Son premier tort est d'avoir trop négligé la sensibilité pour ne s'attacher qu'à l'entendement, comme Locke avait trop négligé l'entendement pour ne s'attacher qu'à la sensibilité. Son second tort, et celui-là tient au premier, est d'avoir cru que notre faculté de connaître peut atteindre les choses en soi : erreur dans laquelle il ne serait pas tombé s'il avait vu que les concepts de l'entendement n'ont d'usage et de valeur que dans le monde des sens.

Appliquez cette règle aux points fondamentaux de la philosophie leibnitzienne.

Prenez, par exemple, ce principe de Leibnitz, d'après lequel des choses, parfaitement semblables et égales entre elles, ne pourraient pas être distinguées et ne seraient qu'une seule et même chose, ou le principe des indiscernables (*principium identitatis indiscernibilium*). Leibnitz n'établit ce principe que parce qu'il ne tient pas compte de l'intuition sensible, et qu'il prend les phénomènes pour des choses en soi. Sans doute si nous négligeons la sensibilité et que nous supposions que les choses nous sont connues en elles-mêmes, le principe est valable, et dans cette supposition une goutte d'eau ne se distinguera pas d'une autre goutte d'eau, si le concept de la première est identique au concept de la seconde, c'est-à-dire si elles n'ont ni qualité ni quantité différente. Mais la goutte d'eau n'est pas un pur objet de l'entendement ; c'est sa condition, comme c'est la conditien de tous les objets que nous connaissons, d'être dans l'espace : c'est un phénomène. Or, comme les parties de l'espace sont extérieures les unes aux autres, les objets qui sont dans l'espace, si étroite que soit d'ailleurs leur ressemblance, se distinguent au moins en ce qu'ils occupent des lieux différents. La loi de Leibnitz n'est donc pas une loi de la nature ; si Leibnitz l'impose aux phénomènes, c'est qu'il les prend pour des objets en soi, pour des noumènes, c'est qu'il ignore les conditions de l'intuition sensible.

Kant examine ensuite une proposition que Leibnitz, dit-il, n'a pas proclamée nouvelle, mais dont il s'est servi et que ses successeurs ont fort célébrée : c'est que les réalités ne répugnent jamais entre elles. C'est sur ce principe qu'est fondée la théorie du mal dans la Théodicée. Si le bien existe réellement dans le monde, le mal ne peut avoir une existence réelle, car ces deux réalités répugneraient. Comment Leibnitz expliquera-t-il donc le mal? Il en fait une négation : le mal n'est qu'une conséquence de la nature finie et limitée des créatures. Ainsi entendu, le mal peut exister dans le monde avec le bien. Mais le principe sur lequel Leibnitz s'appuie n'a qu'une valeur logique. Oui, si vous considérez les réalités logiquement, c'est-à-dire comme de simples affirmations de l'esprit, vous ne pouvez réunir dans un même sujet des qualités qui s'excluent; mais si vous sortez de l'ordre logique pour entrer dans l'ordre de la sensibilité, dans le monde des phénomènes, là vous rencontrerez des réalités qui se repoussent et se combattent : ainsi la mécanique vous montrera des forces opposées partant d'un même point, et vous trouverez partout la douleur à côté du plaisir.

Les mêmes considérations sont encore applicables aux principes de la monadologie : le fondement de cette théorie est toujours la confusion de la sensibilité et de l'entendement, des phénomènes et des noumènes.

Lorsque vous considérez les substances comme des phénomènes tombant dans l'espace, leurs déterminations ne sont que des relations produites par la loi de

l'action réciproque des substances; lorsque vous les considérez au contraire comme objets de l'entendement pur, et qu'elles échappent ainsi à la condition de l'espace, dès lors leurs modifications n'ont plus aucun rapport aux autres substances; dès-lors aussi toute composition disparaît : la substance est simple, et ses modifications viennent du jeu même des forces internes qui modifient sans cesse son état. Mais quelles peuvent être ces modifications? celles-là mêmes que nous atteste le sens intime, des représentations. Voilà le système des monades. Chaque monade est un sujet simple, doué de la faculté représentative. L'harmonie préétablie est une conséquence de ce système. Si toutes les modifications internes des substances sont des représentations, les monades ne sont actives qu'en elles-mêmes, et par conséquent elles n'ont pas d'influence les unes sur les autres. Comment donc aura lieu le commerce des substances? Il faut reconnaître une nouvelle substance qui établisse la correspondance des différents états des diverses substances; et cette substance, qui est Dieu, n'intervient pas à chaque instant et dans chaque cas particulier, comme dans le système des causes occasionnelles; mais elle a fixé une fois pour toutes les lois générales d'après lesquelles les substances se correspondent.

Enfin Kant explique l'opinion de Leibnitz sur le temps et l'espace, et par quelle illusion il a pris l'espace et le temps pour des rapports réels de coexistence et de succession dans les monades ou dans les états des

monades, faute d'avoir vu que ce qu'il attribue aux choses n'est que la forme que notre sensibilité leur prête.

En comparant Leibnitz à Locke, Kant porte sur l'un et sur l'autre ce jugement célèbre : « Leibnitz, dit-il, « intellectualise les phénomènes sensibles, et Locke « sensualise les concepts de l'entendement. »

Tels sont les principaux résultats de l'analytique transcendentale. J'ajourne à dessein toute discussion sur la valeur objective des catégories de l'entendement, comme je l'ai fait pour celle des formes de la sensibilité, car le système de Kant est là tout entier, et le moment d'apprécier ce système dans son ensemble et dans ses conclusions dernières n'est pas venu : il nous faut d'abord le faire bien connaître ; mais il y a ici trois points importants, sur lesquels nous pouvons déjà présenter de brèves observations : 1° la distinction de la sensibilité et de l'entendement ; 2° l'omission de toute autre activité que celle de l'entendement ; 3° la liste des catégories.

Assurément, il y a une distinction profonde entre la sensibilité et l'entendement, si on regarde la première comme la faculté que nous avons de recevoir ou d'éprouver des sensations, et la seconde comme la faculté de connaître et de penser en général. Mais, pour Kant, la sensibilité est quelque chose de plus ; car il lui rapporte les idées de l'espace et du temps, dont il fait les formes mêmes de cette faculté. Or, il est bien vrai que, sans ces idées, toute représentation des objets des sens

est impossible; mais s'ensuit-il que ces idées appartiennent à la sensibilité? En vain dira-t-on que la sensibilité ne peut s'exercer sans ces idées; on n'établit point par là que la faculté qui nous donne les idées universelles et nécessaires de l'espace et du temps est, en effet, différente de la faculté à laquelle nous devons les autres idées universelles et nécessaires, celles de cause et de substance, par exemple. La même observation reviendra plus tard, lorsque nous verrons Kant distinguer la raison de l'entendement, comme il distingue ici l'entendement de la sensibilité. La gloire de Kant est d'avoir cherché à déterminer tous les éléments *a priori* de la connaissance humaine; mais en distinguant, comme il fait, les formes pures de la sensibilité, les concepts de l'entendement et les idées de la raison, il sépare à tort ce qui devrait être réuni, et rapporté à une seule et même faculté, à savoir, la faculté de connaître, cette faculté qui rend possible la connaissance sensible, en fournissant, par la vertu qui lui est propre, les idées tout à fait intellectuelles de l'espace et du temps, pour recueillir et ordonner les intuitions de la sensibilité, et qui plus tard rend possible toute la connaissance humaine, à l'aide des catégories et des idées qui se développent successivement à mesure qu'elle se développe elle-même.

Voilà un premier vice de la doctrine de Kant. En outre, Kant a eu tort de ne voir l'activité que dans l'entendement. En effet, la sensibilité, pour porter toutes

les notions que Kant lui attribue, doit contenir déjà un élément actif, ou du moins elle suppose l'intervention d'un élément différent d'elle, et qui n'est pas non plus l'entendement, mais l'activité même, la volonté, la volonté libre, à des degrés divers. Kant n'a pas même soupçonné cet élément essentiel. Et pourtant, sans l'intervention de l'activité, la sensation serait comme si elle n'était pas. D'où vient que, dans les mêmes circonstances, tantôt l'esprit connaît et tantôt ne connaît pas le même phénomène? Je viens de regarder un objet : en ce moment, cet objet est encore là, devant mes yeux, et mes yeux sont encore ouverts; d'où vient que je ne l'aperçois plus? Toutes les conditions extérieures sont les mêmes, mais mon esprit a retiré au phénomène l'attention qu'il lui accordait tout à l'heure ; la sensation passe inaperçue, elle n'arrive point à la conscience. L'être purement passif ne se sait pas et ne peut pas se savoir ni soi ni rien autre chose. L'omission de l'activité volontaire et libre, dans le développement de la connaissance, est une lacune immense dans la métaphysique kantienne. Sans doute Kant comblera cette lacune dans sa morale, et c'est là, il est vrai, que l'activité volontaire et libre éclate particulièrement; mais elle n'est dans la morale que parce qu'elle est déjà dans la métaphysique. Ces classifications de la science humaine n'enchaînent pas la réalité. Presque toutes nos facultés entrent ensemble en exercice et n'attendent pas la permission d'une classification arbitraire. L'application morale de nos facultés

leur donne un développement spécial très-remarquable, elle ne les crée pas. Mais n'anticipons pas sur l'importante discussion qu'un jour cette question soulèvera. On voit déjà, par les observations critiques mêlées à notre exposition, de combien de défauts graves la psychologie kantienne est parsemée : ici l'omission de l'élément actif par excellence ; là, l'attribution à la sensibilité de notions qni appartiennent à l'entendement seul, bien qu'elles s'appliquent à des données sensibles ; la confusion de la conscience et de la sensibilité ; par là l'affaiblissement ou plutôt la destruction de l'autorité légitime de la conscience, et la prédominance de la sensibilité dans ce système en apparence si idéaliste.

J'arrive au dernier point que je me suis proposé d'examiner, la liste des catégories. Je ne cherche plus si Kant a eu tort ou raison de séparer de ces catégories les formes pures de la sensibilité : je prends la liste des idées que Kant appelle les concepts purs de l'entendement, et je me demande si toutes ces idées sont en effet essentiellement différentes entre elles, si elles sont irréductibles. Or, il n'est pas besoin d'un long examen pour voir s'effacer les lignes si tranchées des classifications de Kant. Je ne choisis pas, je prends au hasard. D'abord, l'affirmation et la négation sont-elles deux catégories essentiellement différentes ? Nier, c'est affirmer qu'une chose n'est pas ; la grammaire et la logique en conviennent également. Toutes les fois que l'esprit juge et prononce pour ou contre, son jugement se traduit par une affirmation. Quant à la limitation, Kant

essaie vainement de la séparer des deux autres catégories. Je rappelle ici la raison sur laquelle il se fonde : selon lui, quand je dis : L'âme n'est pas mortelle, cette proposition signifie simplement que je place l'âme dans le nombre indéfini des êtres qui subsistent, lorsque j'en ai séparé ceux qui sont mortels ; mais cette proposition n'ajoute rien à notre connaissance de l'âme. Kant ici se fait évidemment illusion ; emporté par le désir de conserver la parfaite symétrie de ses catégories, il ne voit pas ou ne veut pas voir que ces deux propositions : l'âme n'est pas mortelle, l'âme est immortelle, sont, au fond, absolument identiques. Il y a donc dans les catégories de qualité une réduction à faire, et notre examen ne laisse subsister que le jugement d'affirmation. De même, dans les catégories de relation, la cause et la réciprocité sont une seule et même chose. La cause, c'est l'action productrice ; dans la réciprocité, il y a l'action productrice encore sous la forme de la réaction ; mais l'action et la réaction ne se distinguent pas essentiellement ; c'est toujours de l'action. Dans l'un et l'autre cas, il n'y a qu'une seule catégorie, une seule notion, la notion de cause : ce qu'il y a de différent, c'est la différence de ses applications.

Substance et existence, voilà encore deux notions distinctes dans la liste de Kant, l'une attribuée à la relation, l'autre à la modalité, et qui cependant sont réductibles l'une à l'autre. Toute substance, tout sujet d'inhérence (si ce n'est pas une abstraction), possède l'existence, et tout ce qui existe réellement est sub-

stance. Il n'y a rien de plus dans l'une de ces conceptions que dans l'autre (1).

Je ne veux pas poursuivre cet examen; ce que je viens de dire suffit pour montrer que, s'il y avait quelque chose à faire après Aristote, relativement à la réduction des lois de la pensée, il y a encore quelque chose, il y a beaucoup à faire après Kant lui-même.

VIe LEÇON.

Sujet de la leçon : analyse de la théorie de Kant sur la *raison*, ou de la *dialectique transcendentale*. — Fonction de la raison : elle arrive au moyen du raisonnement aux *idées*. — Jugement sur la théorie des *idées* de Platon. — Kant a-t-il raison de distinguer la *raison* de l'*entendement?* — Trois principes inconditionnels et absolus ou trois idées : le moi, le monde, Dieu. — De la valeur objective de la raison : but de la dialectique transcendentale. — Le moi : *paralogismes* de la psychologie rationnelle. — Réponse à Kant. — Le monde : des quatre *antinomies* de la raison pure. — Exposition et solution de ces antinomies. — Réponse à Kant. — Dieu, *idéal* de la raison pure. Trois sortes de preuves : *Physico-théologique*, *cosmologique*, *ontologique*. — Examen de ces preuves. — Réponse à Kant. — Du seul usage légitime, selon Kant, des idées de la raison pure.

La sensibilité et l'entendement ne constituent pas la connaissance humaine tout entière : elles la commen-

(1) T. Ier, Cours de 1816, p. 150.

cent, mais elles ne l'achèvent pas ; il faut admettre une troisième faculté qui, la prenant au point où la sensibilité et l'entendement l'ont laissée, la conduit en quelque sorte à son dernier terme. C'est de cette troisième faculté, désignée par Kant sous le nom de raison (*Vernunft*), que je vais vous entretenir aujourd'hui.

D'abord quelle est, d'une manière bien précise, la fonction de cette nouvelle faculté? La dernière leçon vous a fait connaître le rôle de l'entendement, et comment l'entendement continue l'œuvre de la sensibilité : il s'agit maintenant de savoir comment la raison continue l'œuvre de l'entendement, et termine ce que les deux autres facultés ont commencé. La fonction de l'entendement est de ramener à une certaine unité, au moyen de ses concepts, les représentations que la sensibilité lui fournit partielles et isolées ; mais ces unités mêmes, produits de l'entendement, ne restent pas dans notre esprit sans aucun lien qui les unisse : elles forment à leur tour un tout systématique, dernier terme auquel nous puissions nous élever, et au delà duquel nous ne concevons plus rien. Or, cette réunion suppose une faculté supérieure à l'entendement, comme l'unité de nos diverses représentations suppose une faculté supérieure à la sensibilité : cette faculté, qui couronne pour ainsi dire la connaissance, est la raison. Comme l'entendement ne peut réunir les intuitions de la sensibilité qu'au moyen de ses concepts, de même la raison ne peut agir sur les produits de l'entendement, pour les ramener à l'unité, qu'au moyen

de certains principes qui sont en elles *a priori*, et qui sont à cette faculté ce que l'espace et le temps sont à la sensibilité, ce que les concepts purs sont à l'entendement. La logique transcendentale comprend aussi l'étude de la raison, et de la raison pure; elle recherche ces principes ou ces formes de la raison, afin d'en déterminer la valeur objective. Commençons donc par nous faire une idée exacte et complète de la raison dans le système de Kant.

Vous avez vu que l'entendement peut être défini la faculté de juger; la raison peut être définie la faculté de raisonner. C'est elle qui d'un certain principe déduit une certaine conséquence, et conclut de l'un à l'autre, au moyen d'un troisième terme qui montre que la conséquence est en effet renfermée dans le principe. Prenons, par exemple, cette vérité: Caïus est mortel; cette vérité, je puis l'acquérir avec le secours de l'expérience et de l'entendement; mais je puis y arriver aussi d'une autre manière, en rapportant l'idée individuelle de Caïus à une idée plus générale qui la renferme, à savoir, celle d'homme; puis je m'élève à cette vérité plus générale que tous les hommes sont mortels, de sorte que je puis affirmer cette vérité particulière: Caïus est mortel. Ce second procédé n'appartient plus à l'entendement, il est le propre du raisonnement. Mais il ne suffit pas à la raison d'avoir ainsi fondé une vérité particulière sur une vérité plus générale, et d'avoir trouvé dans celle-ci la condition de celle-là; elle aspire à un principe qui soit la condition de tous les

autres, sans que lui-même dépende d'aucune condition supérieure, et, pour y arriver, elle remonte de généralité en généralité, ou de condition en condition, jusqu'à ce qu'elle ait atteint l'absolu ou l'inconditionnel. L'absolu, l'inconditionnel, voilà le principe auquel en toutes choses, dans tous les ordres de la connaissance, elle aspire et s'arrête; et ce principe est un concept rationnel qui établit parmi les produits de l'entendement cette unité systématique dont je parlais tout à l'heure. C'est en remontant à l'inconditionnel ou à l'absolu que la raison arrive à ces principes primitifs et fondamentaux que recherche la logique transcendentale. Ces principes ou ces concepts rationnels, Kant leur donne un nom particulier pour les bien séparer des concepts de l'entendement; et comme, pour distinguer ceux-ci, il a emprunté au langage d'Aristote le mot de catégorie, pour désigner ceux-là il emprunte au langage de Platon le mot d'idée (*Idee*). Si le philosophe allemand se sert ici d'un terme consacré par la philosophie platonicienne, c'est qu'il reconnaît qu'il y a en effet quelque chose de commun entre sa théorie des concepts rationnels et la théorie platonicienne des idées, malgré toutes les différences qui les séparent. « Platon, dit-il, se servit du mot Idée pour désigner « quelque chose qui ne vient pas des sens, et qui même « s'élève bien au-dessus des concepts de l'entendement « dont Aristote s'est occupé, puisqu'il ne peut jamais « rien se rencontrer dans l'expérience qui y corresponde. Les Idées sont pour Platon les archétypes des

« choses, et non pas seulement, comme les catégories,
« les clés de toute expérience possible. Suivant lui,
« elles découlent de la raison suprême pour devenir le
« partage de la raison humaine; mais celle-ci ne se
« trouve plus maintenant dans son état originel, de
« sorte qu'elle a beaucoup de peine à rappeler, au
« moyen de la réminiscence (c'est-à-dire de la philoso-
« phie), ces anciennes Idées, devenues aujourd'hui si
« obscures. . . . .

« Platon vit très-bien que notre faculté de connaître
« éprouve un besoin beaucoup plus élevé que celui
« d'épeler des phénomènes dans une unité synthétique,
« pour pouvoir les lire comme expérience; que notre
« raison s'élève naturellement à des connaissances trop
« hautes pour qu'elles puissent correspondre à des ob-
« jets d'expérience, mais qui n'en ont pas moins leur
« réalité, et qui ne sont pas de pures chimères. »

Kant ne se borne pas à ces remarquables paroles sur Platon. Après avoir défini le sens du mot *idée* dans la théorie platonicienne et marqué le fondement de cette théorie; comme Montesquieu, rencontrant Alexandre, s'y attache et dit : Parlons-en tout à notre aise (*Esprit des lois*, liv. X, chap. 13); ainsi Kant, une fois en commerce avec l'auteur de la *Théorie des idées*, ne consent pas à le quitter si vite, et se complaît à le considérer sous ses différentes faces. Suivons-le dans cette heureuse digression.

« C'est surtout, dit Kant, dans l'ordre moral que
« Platon trouva les Idées : l'ordre moral repose sur la

« liberté, et la liberté est soumise à des lois qui sont « proprement un produit de la raison. Celui qui vou« drait tirer l'idée de la vertu de l'expérience, et don« ner pour modèle ce qui peut à peine servir d'exem« ple à une application importante, ainsi que plusieurs « l'ont fait, celui-là ferait de la vertu je ne sais quoi « d'équivoque, variable suivant les temps et les cir« constances, et incapable de fonder aucune règle. « Chacun voit au contraire que, si on lui propose quel« qu'un comme un modèle de vertu, il trouve en lui« même le véritable type auquel il compare le modèle « proposé pour l'apprécier en conséquence. Or ce type, « c'est précisément l'idée de la vertu : tous les objets « de l'expérience pourront bien servir d'exemples pour « montrer que ce qu'exige la raison est possible, jus« qu'à un certain point, dans la pratique; mais l'ar« chétype lui-même n'est pas là. De ce qu'un homme « n'agit jamais d'une manière parfaitement adéquate à « l'idée pure que nous avons de la vertu, il ne suit pas « que cette idée soit quelque chose de chimérique ; car « c'est seulement à l'aide de cette idée que tous nos « jugements sur la valeur morale des actions sont pos« sibles : par conséquent, elle est le fondement néces« saire de tout perfectionnement moral, autant du « moins que le permettent les obstacles que présente la « nature humaine et dont la force est indéterminable. »

« La République de Platon est devenue proverbiale « pour exprimer une perfection imaginaire, qui ne « peut exister que dans le cerveau d'un penseur dés-

« œuvré; et Brucker trouve ridicule que le philosophe « ait avancé que jamais un prince ne gouvernera bien, « s'il n'est pénétré de la théorie des idées. Mais, au lieu « de négliger comme inutile la pensée de Platon, sous « ce très-misérable et très-honteux prétexte qu'il est « impossible de la réaliser, ne vaudrait-il pas mieux « la développer, et, par de nouveaux efforts, la tirer « de l'obscurité où cet excellent génie l'a laissée! »

« Une constitution qui a pour but d'établir la plus « grande liberté humaine possible, suivant des lois qui « font que la liberté de chacun peut subsister avec « celle des autres (il ne s'agit pas ici de la plus grande « félicité possible, puisqu'elle serait une conséquence « naturelle de cette constitution), une telle constitu-« tion est au moins une idée nécessaire qui doit servir « de fondement non-seulement au plan primitif d'une « constitution civile, mais aussi à toutes les lois, et où « il faut, dès le début, faire abstraction de tous les ob-« stacles présents, qui viennent peut-être bien moins « inévitablement de la nature humaine que de l'oubli « des véritables idées dans la législation. Il ne peut rien « y avoir de plus honteux et de plus indigne d'un phi-« losophe que d'en appeler grossièrement à une expé-« rience soi-disant contraire à ces idées; car, que se-« rait cette expérience, si les institutions dont on parle « avaient été établies en temps opportun, conformé-« ment aux Idées, et si à leur place des idées grossières, « précisément parce qu'elles dérivaient de l'expérience, « n'avaient rendu tout bon dessein inutile?

« Plus la législation et le gouvernement seront d'ac-« cord avec les Idées, plus sans contredit les peines « seront rares, et il est tout à fait raisonnable d'affir-« mer (comme Platon) que dans une constitution par-« faite les peines ne seraient plus nécessaires. Quoiqu'il « ne doive jamais arriver que les peines deviennent « inutiles, il n'en faut pas moins reconnaître qu'il est « juste de proposer pour type ce *maximum*, afin que « les constitutions civiles, en s'y conformant, approchent « de plus en plus de la perfection. Personne ne peut « déterminer le degré auquel doit s'arrêter l'humanité, « ni fixer la distance qui doit exister nécessairement « entre l'Idée et sa réalisation ; car la liberté humaine « peut dépasser toutes les bornes qu'on lui assigne. »

« Mais ce n'est pas seulement dans l'ordre moral, là « où la raison humaine montre une véritable puissance « et où les Idées sont des causes (des actions et de leurs « objets) ; c'est aussi dans l'ordre de la nature que Pla-« ton vit avec raison des preuves évidentes que les « Idées sont le fond de toute chose. Une plante, un ani-« mal, l'ordre régulier du monde (apparemment aussi « l'ordre tout entier de la nature), prouvent clairement « que tout cela n'est possible qu'en vertu des Idées ; « qu'à la vérité nul individu, considéré dans les condi-« tions particulières de son existence, n'est trouvé con-« forme à l'idée de la plus grande perfection de son « espèce, de même que nul homme n'est parfaitement « conforme à l'idée de l'humanité que nous portons « dans notre âme comme un type ; mais que ces idées

« sont déterminées dans l'entendement suprême d'une « manière immuable, éternelle ; qu'elles sont les causes « primordiales des choses, et qu'il n'y a que l'ensemble « de celles-ci dans l'univers qui leur soit parfaitement « adéquat. »

Kant proclame donc la théorie des Idées très-digne d'estime même dans l'ordre de la nature. « Mais, dit- « il, pour ce qui est des principes de la morale, de la « législation et de la religion, où les idées rendent seu- « les possible l'expérience, c'est-à-dire l'appréciation « du bien, sans y être jamais parfaitement exprimées, « Platon a un mérite qui lui est particulier, et qu'on « ne méconnaît que parce qu'on juge d'après des règles « empiriques, dont la valeur, comme principes, doit « s'évanouir devant les Idées. Dans l'ordre de la nature, « l'expérience peut fournir des règles, elle est la source « de la vérité ; mais dans l'ordre moral l'expérience, « hélas ! est la mère de l'illusion, et c'est une chose « très-condamnable que de vouloir emprunter à l'ex- « périence, c'est-à-dire à *ce qui se fait*, ou limiter par « elle des lois qui regardent *ce qui doit se faire.* »

Ainsi, pour Kant comme pour Platon, le point de départ de la raison est dans l'expérience, mais sa portée la dépasse ; pour tous les deux, les Idées sont la condition de l'expérience sans pouvoir en être l'objet ; pour tous les deux enfin, la raison, dans son acception la plus générale, est la faculté qui tend sans cesse vers la plus haute unité possible.

Avant d'aller plus loin, délivrons la théorie kan-

tienne de la raison d'une erreur qui la dépare. Vous avez vu, dans la dernière leçon, que la sensibilité pure et l'entendement pur ne sont pas deux facultés différentes. Demandons-nous aujourd'hui si la raison pure est en effet différente de la sensibilité pure et de l'entendement pur, ou s'il n'y a encore là qu'une différente application d'une seule et même faculté. Voyez quelle est, selon Kant, la fonction de la raison : sa loi, son principe fondamental, c'est la plus haute unité. Mais l'unité n'est-elle pas aussi la loi de la sensibilité pure et celle de l'entendement? vous avez obtenu, par la sensibilité pure, la notion de l'espace et celle du temps; mais pouvez-vous concevoir l'espace et le temps, sans concevoir chacun d'eux comme un, comme l'unité de tous les espaces particuliers et l'unité de tous les temps? Pour l'entendement, Kant reconnaît que la fonction de cette faculté est de ramener à l'unité, au moyen de ses concepts, les diverses représentations de la sensibilité; mais, s'il en est ainsi, pourquoi distinguer la raison et l'entendement? Est-ce parce que l'unité à laquelle arrive la première faculté est supérieure à celle où s'arrête la seconde? Je vois bien là deux applications différentes; mais, au fond, c'est toujours la même faculté qui agit là comme ici. Disons donc que la raison pure en définitive ne se distingue pas de la sensibilité pure ni de l'entendement pur.

Vous savez en quoi consiste la raison dans le système de Kant, et vous pouvez embrasser d'un seul coup d'œil le jeu de toutes nos facultés intellectuelles dans ce sys-

tème. Les éléments épars des phénomènes sont d'abord réunis en une même représentation ; ces représentations diverses se subordonnent à un plus petit nombre de notions générales, qui elles-mêmes se rapportent à des idées universelles, en sorte que l'œuvre de la connaissance, ébauchée par la sensibilité, fortifiée par l'entendement, est accomplie par la raison.

Mais de quelle manière la logique transcendentale peut-elle arriver à déterminer les idées de la raison pure ? En examinant les diverses fonctions de la raison ou les différentes formes du raisonnement. Cela même résulte de ce qui a été établi précédemment. Autant, en remontant la série des conditions dans le raisonnement, on trouvera de principes inconditionnels ou absolus, autant on devra reconnaître d'idées de la raison pure. Comme il n'y a que trois sortes de jugements ou trois catégories qui concernent la synthèse du sujet avec l'attribut, à savoir les catégories de relation, et que toutes les autres ou bien ne regardent que le sujet seul ou l'attribut seul (catégories de la quantité et de la qualité), ou bien ne concernent que la possibilité, la nécessité ou la réalité du prédicat (catégories de la modalité), il n'y a aussi que trois sortes ou formes de raisonnement où l'esprit puisse aspirer à l'unité synthétique de toutes les conditions en général : ce sont la forme catégorique, la forme hypothétique et la forme disjonctive. Or, lorsqu'on examine ces trois formes de raisonnement, dans le but de découvrir cette unité synthétique de toutes les conditions ou cet inconditionn-

nel, cet absolu, on arrive 1° dans la forme catégorique, à un sujet qui n'est plus lui-même attribut, à savoir le sujet pensant, le moi; 2° dans la forme hypothétique, à quelque chose qui n'est plus un effet dépendant d'un effet antérieur, mais à l'unité absolue de la série des conditions des phénomènes, c'est-à-dire au monde; 3° enfin, dans la forme disjonctive, à l'unité absolue des conditions de tous les objets de la pensée en général. Le moi, le monde, Dieu, voilà donc les trois inconditionnels ou les trois absolus auxquels la raison s'élève : ce sont les trois idées de la raison pure. « Le « sujet pensant, dit Kant, est l'objet de la psychologie; « l'ensemble de tous les phénomènes (le monde) est « l'objet de la cosmologie; et ce qui contient la condi« tion suprême de la possibilité de tout ce qui peut être « pensé, l'être de tous les êtres, est l'objet de la théo« logie. Ainsi la raison pure fournit les idées d'une « science transcendentale de l'âme (*psychologie ra« tionnelle*), d'une science transcendentale du monde « (*cosmologie rationnelle*), enfin d'une science trans« cendentale de Dieu (*théologie transcendentale*). »

Maintenant, quelle est la valeur objective de la raison, des idées qui la dirigent dans son exercice, et des résultats auxquels elle aboutit?

La voilà encore cette question que nous avons déjà rencontrée deux fois. Vous savez d'avance quelle solution Kant va lui donner. La raison n'a pas plus de valeur objective que la sensibilité pure, que l'entendement pur. Seulement plus les objets de la raison,

l'âme, le monde, Dieu, ont d'importance, plus l'opinion de Kant devient grave et exige de développement. Commençons par la constater dans son principe le plus général.

« Il y a, dit-il, des raisonnements qui n'ont pas de « prémisses empiriques, et au moyen desquels nous « concluons de quelque chose que nous connaissons à « quelque chose dont nous n'avons aucune idée, et à « quoi nous accordons cependant, par une illusion « inévitable, une réalité objective. De tels raisonne-« ments, lorsqu'on les considère par rapport à leur « résultat, méritent plutôt le nom de sophismes que « celui de véritables raisonnements : c'est seulement « en considérant leur origine qu'on peut leur donner « ce dernier nom ; car ils ne sont pas des fictions or-« dinaires ou des jeux du hasard, mais ils dérivent de « la nature même de la raison. Ce sont des sophismes, « non des hommes, mais de la raison même : le plus « sage ne peut s'y soustraire ; peut-être, après bien des « peines, parviendra-t-il à éviter l'erreur, mais il ne « pourra jamais se délivrer de l'apparence qui le joue « incessamment. »

Kant dit, à un autre endroit, de ces sortes d'illusions : « Nous ne pouvons pas plus les éviter que nous « ne pouvons éviter que la mer ne nous paraisse plus « élevée loin des terres que près des rivages, parce que « nous la voyons alors par des rayons plus élevés ; ou « pas plus que l'astronome lui-même ne peut empê-« cher que la lune ne lui paraisse plus grande à son

« lever, quoiqu'il ne soit pas trompé par cette appa-
« rence. »

Or, de même que l'optique nous avertit des illusions de la vue, quoiqu'elle ne puisse les empêcher, parce qu'elles sont naturelles, de même quand les illusions de la raison seraient inévitables, faut-il au moins que nous les reconnaissions, afin de ne pas être éternellement les jouets d'une apparence que nous ne soupçonnerions même pas. Kant appelle dialectique transcendentale cette seconde partie de la logique transcendentale, dont la fonction est de montrer et d'expliquer toutes les illusions de la raison pure.

Autant il y a d'idées de la raison pure, autant il y a de classes de raisonnements qui emportent avec eux une illusion naturelle. Kant appelle *paralogismes* ceux qui concernent l'idée psychologique, *antinomies* ceux qui concernent l'idée cosmologique, et *idéal* de la raison pure ceux qui concernent l'idée théologique. Il parcourt successivement ces trois classes de raisonnement. Nous allons le suivre, et exposer d'abord avec lui les paralogismes de la raison pure.

Voici les résultats auxquels prétend arriver la psychologie : 1° l'âme est une substance ; 2° elle est simple ; 3° elle est identique et une. De là suivent les trois concepts d'immatérialité, d'incorruptibilité, de personnalité. Ces trois choses ensemble donnent la spiritualité, et la spiritualité est le fondement de l'immortalité.

Kant se propose d'établir que tous ces résultats ne reposent que sur des paralogismes de la raison. Peut-

Ailleurs encore : « S'il y avait pour fondement à « notre connaissance rationnelle des être pensants en « général autre chose encore que le *cogito;* si nous re« courions aux observations sur le jeu de nos pensées « pour en tirer les lois naturelles du principe pensant « lui-même, il en résulterait une psychologie empi« rique qui serait une espèce de physiologie du sens « intime, et qui pourrait peut-être servir à en expli« quer les phénomènes, mais jamais à découvrir des « propriétés qui ne peuvent être du domaine de l'ex« périence, telle que la simplicité, ni à enseigner ce « qui concerne la nature de l'être pensant en général; « ce ne serait donc pas une psychologie rationnelle. »

Reste à prouver que le *cogito* est un jugement pur de tout empirisme, de toute aperception de conscience. Mais c'est ce que Kant ne fait nullement : il montre bien que le *je pense* doit avoir ce caractère pour servir de principe à tout le raisonnement transcendental et à la science rationnelle de l'être pensant en général; mais il n'établit qu'une supposition, la supposition d'un *je pense* pur de toute conscience, un *je pense* abstrait, qui donne un *j'existe* également abstrait, c'est-à-dire un moi, comme Kant le reconnaît lui-même, vide de tout contenu. « Par ce moi, dit-il, c'est-à-dire par la « chose qui pense, rien n'est représenté qu'un sujet « transcendental de la pensée $= x$. »

Voilà donc le fondement de la psychologie rationnelle; ce fondement est une abstraction, et le moi auquel cette abstraction conduit est un x! Mais

cet x ne peut arriver à la connaissance « que « par les pensées qui en sont les attributs »; il faut donc alors en revenir à l'aperception interne de la conscience; de sorte que nous roulons dans ce cercle, ou partir de la conscience de pensées qui, tombant dans l'expérience, ne peuvent autoriser une science rationnelle, ou partir du concept transcendental *je pense* qui donne un sujet transcendental $= x$, que nous ne pouvons plus ensuite dégager, sinon au moyen de cette même conscience, de cette même expérience qui nous condamne à n'atteindre rien de transcendental. Si je consens à n'avoir aucune connaissance de cet x, si je n'en veux rien affirmer, à la bonne heure; mais si j'en veux savoir quelque chose, je ne le puis que par la conscience; car, Kant le reconnaît, « je ne puis avoir la « moindre représentation d'un être pensant que par « la conscience. » Et pourtant, d'après la théorie générale, il répugne que la conscience apprenne rien sur la nature des êtres pensants comme des autres êtres: « Tous modes de la conscience de soi dans la pensée, « considérés en eux-mêmes, ne sont pas encore des « concepts intellectuels d'objets, et ne donnent à con« naître aucun objet à celui qui pense, et par consé« quent pas plus moi-même comme objet que tout au« tre. » La conclusion de Kant est donc 1° que le moi résultant du *je pense* n'est qu'un sujet logique, et non pas une substance réelle; 2° encore bien moins une substance simple, mais seulement un sujet logiquement simple. Il en est de même de l'identité du moi; c'est

une identité logique, et « non pas l'identité de la per-
« sonne au moyen de laquelle la conscience de l'iden-
« tité de sa propre substance, comme être pensant, se-
« rait entendue dans tout changement d'état... etc... »

« Ce serait, dit Kant, une grande et même la seule « pierre d'achoppement contre toute notre Critique, « s'il était possible de démontrer *a priori* que tous les « êtres pensants sont des substances simples qui, « comme telles, emportent avec elles nécessairement la « personnalité, et ont conscience de leur existence sé-« parée de toute matière; car ainsi nous aurions fait un « pas en dehors du monde sensible, nous serions en-« trés dans le champ des noumènes, et personne ne « nous contesterait plus le droit de défricher ce fond, « d'en prendre possession et d'y bâtir. Cela porterait un « coup mortel à toute notre Critique, et donnerait rai-« son à l'ancienne méthode; mais, en regardant la « chose de plus près, on aperçoit que le péril n'est pas « si grand. »

Remarquons en passant qu'ici l'ancienne méthode est la méthode cartésienne, transmise de Descartes à Leibnitz, de Leibnitz à Wolf et à l'Europe tout entière, méthode qui sur le *je pense* établit l'existence réelle de l'âme, son identité, sa simplicité, sa spiritualité. Le péril dont parle Kant serait donc de revenir à la certitude de l'existence personnelle et spirituelle, c'est là le péril que Kant veut éviter; mais il a été plus heureux que sage; car ses raisonnements contre ce qu'il appelle les sophismes de l'ancienne mé-

thode, ne sont eux-mêmes que des sophismes, qui reposent, comme je l'ai déjà dit, sur l'artifice d'un problème présenté à dessein avec des données contradictoires et insolubles. Renversons cet échafaudage dans son principe, dans la prétention de donner à la psychologie rationnelle, à la vraie science de l'âme un fondement pur de toute expérience.

Entendons-nous bien ici encore une fois. La raison tire son autorité d'elle-même; toute certitude vient d'elle, et d'elle seule; elle est le seul fondement des vraies sciences, de la psychologie rationnelle comme de la haute physique, de la mécanique, de la logique, des mathématiques. Mais la raison, bien qu'essentiellement indépendante de l'expérience, est, dans l'état présent des choses, soumise à cette condition de ne paraître qu'à l'occasion de quelque expérience, soit externe, soit interne. Si dans l'expérience externe et sensible ne nous avaient pas été donnés des phénomènes de grandeur et de quantité, des triangles et des cercles imparfaits, jamais la raison n'aurait conçu les figures parfaites, les définitions d'où sont sorties les mathématiques. Ces définitions sont-elles empiriques parce que la raison les conçoit à l'occasion de l'expérience? Si les actions et les réactions naturelles des corps n'avaient frappé nos sens, jamais la raison ne se serait élevée aux principes de la mécanique. Si des pensées particulières n'étaient pas tombées sous l'œil de la conscience, jamais nous n'aurions découvert les lois générales de la pensée; ces lois sont-elles empiriques parce qu'elles se

manifestent dans l'expérience intérieure? Il ne faut pas confondre ces deux notions, être distinct et être séparé de l'expérience. La raison est distincte en soi de l'expérience, elle n'en est point séparée. Pour reconnaître son autorité, attendez-vous ou prétendez-vous qu'elle paraisse seule? Vous attendez et vous prétendez l'impossible, et vous n'obtiendrez qu'une abstraction, c'est-à-dire la chose la plus facile et en même temps la plus vaine. Dans la vie réelle de l'âme, tout nous est donné avec tout : les sens, la conscience, la raison se développent simultanément et réciproquement. Distinguons, ne séparons pas. Séparez-vous la raison des sens? la raison demeure muette. Les sens tout seuls ne vous montreront que des phénomènes isolés ou confus, sans ordre et sans lois; la raison seule ne vous dira rien : elle ne peut vous apprendre les lois des phénomènes qu'appliquées et mêlées à ces phénomènes. Pareillement, supprimez-vous la conscience comme empirique, retranchez-vous toute pensée déterminée et particulière? la raison ne vous enseignera point les lois universelles et nécessaires de la pensée. Retranchez-vous tout phénomène? la raison ne vous révélera aucun être; car il n'y a pas plus d'être sans phénomènes que de phénomènes sans être, comme il n'y a pas plus de lois générales sans choses particulières et individuelles que de choses individuelles et particulières sans lois générales qui rattachent les individus à un genre quelconque; comme il n'y a pas plus d'ordre et de législation du monde sans un monde à régler et à gouverner, qu'un monde sans règle et sans



ordre; comme il n'y a pas plus de gouvernement sans société que de société sans gouvernement. Dans le monde intérieur de l'âme, le gouvernement de la raison intervient au milieu de la diversité et de la multiplicité des phénomènes de la conscience. Donc, poser ainsi le problème : trouver un principe rationnel élémentaire non-seulement distinct, mais séparé de toute expérience, de toute pensée déterminée, de la conscience, c'est poser un problème chimérique à la fois et insoluble, c'est demander une abstraction pour en tirer, à force d'artifice, quoi! une abstraction, qu'ensuite on tourmente en vain pour en tirer la réalité, et qu'on relègue bientôt parmi les chimères. Mais on n'a pas fait ainsi le procès à l'esprit humain, on ne l'a fait qu'à soi-même; et ce n'est pas merveille qu'après avoir détruit à plaisir la réalité, on se trouve dans le vide, sans plus savoir où saisir un point d'appui.

Sans contredit (et ceci s'adresse en grande partie à la philosophie écossaise), la psychologie ne doit pas être seulement, comme dit Kant, une physiologie du sens intime; elle ne doit pas être seulement un recueil d'observations sur tout ce qui se passe dans la conscience, une statitisque sans but et sans lois comme beaucoup de statistiques actuelles, la description de mille et mille phénomènes particuliers, mais bien la recherche des lois de ces phénomènes. La psychologie, pour être une science, doit être rationnelle : ici Kant et l'Allemagne ont raison. Mais il faut leur rappeler à leur tour que la psychologie rationnelle, sous peine d'être creuse et

vide, est intimement liée à la psychologie empirique; qu'il ne faut pas être dupe d'une distinction et la convertir en une séparation absolue; et que, si on cherche une psychologie rationnelle séparée de toute expérience, on n'aboutira qu'à une psychologie abstraite, qui, ensuite, sera facilement convaincue d'être destituée de toute autorité.

Il en est de la conscience comme de la psychologie; elle a deux parties, deux termes indissolublement liés et essentiellement distincts, un terme extérieur en quelque sorte, des objets, des intuitions ou représentations diverses, multiples, changeantes, accidentelles : c'est le domaine de l'empirisme; et un autre terme, un terme intérieur, un sujet identique et un au milieu de la variété des phénomènes avec lesquels il est en rapport, qui pense et qui veut, qui aperçoit et lui-même et le reste, qui pense, veut, aperçoit sous certaines conditions, sous certaines lois universelles et nécessaires, qui, tout universelles et nécessaires qu'elles sont, ne paraissent, avec les caractères dont elles sont marquées, qu'au milieu des phénomènes particuliers et contingents dont se compose l'autre terme de la conscience. Le sujet de la conscience, qui pense, qui veut, qui aperçoit, et pour tout mettre avec Descartes sous un seul mot, le sujet pensant ne se produit qu'avec les phénomènes qui le déterminent; et son unité et son identité ne se révèlent que dans leur rapport et par leur contraste avec la variété de ces phénomènes. La conscience embrasse à la fois et les pensées et leur sujet.

Ce n'est point à l'aide de la formule logique : toute pensée suppose un sujet pensant, toute pluralité suppose une unité, que nous obtenons d'abord le sujet de la pensée; car cette formule logique nous est d'abord inconnue; c'est la raison qui, sans formule et par la force qui est en elle, faisant son apparition au sein de l'expérience, nous découvre, sous la conscience de nos diverses pensées, un sujet pensant, identique et un, existant réellement, et réellement en rapport avec les phénomènes divers qu'il soutient[1]; c'est même la réalité de l'existence de ce sujet, qui est le fond de la réalité du tout; et comme ce n'est pas ce sujet qui tourne autour des phénomènes accidentels avec lesquels il est en rapport, mais ceux-ci qui tournent autour de celui-là, on en conclut que ce sujet pensant existe par lui-même et non par les phénomènes dont il est le sujet, bien que son existence ne nous soit pas donnée isolément et séparativement de ces phénomènes; c'est-à-dire, en termes philosophiques, qu'il est une substance. Mais cela ne veut pas dire qu'il est une substance pure; loin de là, cette substance ne nous est connue que par les phénomènes que la conscience atteste. Mais de ce que cette substance ne nous est connue que par les phénomènes de la conscience, s'ensuit-il pour cela qu'elle ne soit pas? Tout au contraire, et c'est même cette conscience, accompagnant son existence, qui caractérise sa personnalité. De même, parce que son identité et son unité nous

1. T. Ier, Cours de 1816 *passim*.

sont toujours données avec des éléments différentiels, cette unité et cette identité n'ont pas moins de réalité. La simplicité n'est pas autre que l'unité indivisible du moi ; cette simplicité se déclare par sa relation même à son contraire, la pluralité et la divisibilité des phénomènes, qui mettent en lumière et n'altèrent pas la simplicité du moi. Et comme la spiritualité n'est pas autre chose que la simplicité, l'unité et l'identité dans leur contraste, non plus seulement avec les phénomènes de la conscience, mais bien avec ce monde extérieur et étranger, étendu et divisible, qu'on appelle la matière, la spiritualité est à peine une déduction, c'est le développement le plus immédiat de la notion même de simplicité, renfermée dans celle d'identité et d'unité. La spiritualité du moi est donc aussi certaine en dernière analyse que son identité, c'est-à-dire que son existence même, laquelle est impliquée dans tout fait de conscience[1].

Mais, dira Kant, et l'Allemagne entière après lui, tout cela n'a aucune certitude, car tout cela repose sur l'empirisme. En effet, ce sujet identique et un, simple et spirituel, n'a de réalité pour nous que dans la conscience, avec les phénomènes de la conscience. Or, la conscience étant empirique, puisqu'elle atteste des phénomènes et de simples faits, ne peut donner aucune certitude rationnelle et vraiment scientifique. Réponse : 1° La conscience dans sa totalité donne à la fois et de

1. Tome Ier, p. 159-186 ; t. IIe, p. 597 ; t. IIIe, p. 69 et p. 145.

simples phénomènes et leur sujet qui ne peut être un simple phénomène. De ce qu'elle contient une partie empirique et accidentelle, il ne s'ensuit pas qu'elle soit exclusivement empirique, et ne contienne pas en même temps une partie rationnelle et fixe ; 2° soyez de bonne foi, et reconnaissez que le problème tel que vous le posez est insoluble ; car si vous retranchez la conscience comme empirique, avec la pluralité phénoménale et empirique vous échappe le sujet pensant, réellement existant à titre de personne ; il ne vous reste plus qu'un sujet logique, une substance pure, que vous n'avez pas le droit d'appeler moi, qui est même le contraire du moi, car le moi est ce qu'il y a de plus déterminé, et une substance pure est l'indétermination même ; 3° savez-vous à quel prix vous avez obtenu une telle substance? d'abord au prix de la destruction de toute réalité, de la réalité primitive de la conscience, par une vaine peur de l'empirisme ; ensuite au prix de la contradiction la plus monstrueuse, que l'obscurité, à moitié naturelle, à moitié calculée, du langage le plus embrouillé ne peut masquer à des yeux attentifs, à savoir la supposition que le *je pense* n'est pas donné par la conscience, que c'est un principe pur de tout empirisme, ayant un caractère général, transcendental. Quoi ! *je pense*, le *cogito* n'est pas donné par la conscience ! Quoi ! *je pense* n'enferme rien de particulier, de sorte que le *j'existe* qu'il implique n'enfermera rien non plus de particulier ! Mais indépendamment du cri de la conscience, la grammaire ne montre-t-elle pas le

je renfermé et dans la prémisse et dans la conclusion, si conclusion il y a[1]? Tout à l'heure, parce que le *je pense* tombe dans la conscience, vous l'accusiez de ne donner qu'un moi phénoménal, ouvrant ainsi la route à Fichte; maintenant vous faites pis; pour ne pas faire du *je* un phénomène, vous en faites quoi? beaucoup moins que l'*hœcceité* de Duns Scott qui renfermait l'individualité : vous en faites la *quiddité* indéterminée de la plus mauvaise scholastique; vous en faites une contradiction flagrante, c'est-à-dire un *je* indéterminé, un *je* = x. Et tout cela, comme vous le dites naïvement, pour ne pas mettre en péril toute votre critique, pour éviter le danger extrême d'obtenir par la raison et par l'expérience un moi réel, identique et un, simple et spirituel, c'est-à-dire la croyance universelle du genre humain. Mais vous n'avez pas détruit cette croyance, vous vous êtes brisé contre elle. Cette expérience que vous accusez, qu'il est de mode d'accuser en Allemagne, cette expérience unie à la raison, l'éveillant sans la constituer, rétablit sur le théâtre de la conscience les vérités éternelles ébranlées par une philosophie critique infidèle à ses principes, et qui, pour arriver à un scepticisme arrêté d'avance, accuse la raison de paralogismes, et se condamne elle-même à des paralogismes, à des contradictions perpétuelles, et à des procédés artificiels, j'allais presque dire artificieux, sans le respect qu'il faut garder pour un esprit éminent égaré dans une route fatale.

1. Tome Ier, leç. VIe, p. 27-55.

Quelque étendue que soit déjà cette discussion, il la faut achever en disant quelques mots de l'opinion de Kant sur l'immortalité de l'âme. Cette opinion est facile à conclure de toutes celles que nous avons exposées. Si le sujet pensant n'est qu'un sujet logique, s'il n'a pas de substantialité, d'identité, d'unité et de simplicité réelle, sa spiritualité doit être fort incertaine, et encore plus sa permanence après la mort. Kant, ici, ne va pas aussi loin qu'il devrait aller : si le moi n'est pas une substance spirituelle, il ne faut pas dire que son immortalité est douteuse, il faut dire qu'elle est impossible. Car la mort étant pour nous la décomposition des parties, et la simplicité étant ce qui constitue l'esprit, si le moi n'a point de simplicité, ni par conséquent de spiritualité, comme tout composé il est voué à une décomposition inévitable. Au contraire, si le moi est un esprit, il peut être immortel, et la spiritualité est un fondement de l'immortalité. Aussi, Descartes avait-il mis le plus grand soin à établir la spiritualité du sujet pensant. Kant la renverse sans se donner d'autre peine que de répéter sa maxime que les phénomènes seuls nous étant connus par l'intuition sensible (qui enveloppe la conscience), les choses en soi et leur nature, soit spirituelle, soit matérielle, nous échappent invinciblement. Il écarte ainsi le matérialisme et le spiritualisme, les trouvant également faciles à soutenir et également impossibles à démontrer. Non-seulement la substance du moi peut être matérielle ou spirituelle en tant qu'elle nous est accessible ; il y a plus, les phéno-

mènes de la matière et ceux du moi ne sont pas très-différents, et par conséquent peuvent admettre la même substance. « Si l'on fait attention, dit Kant, que « ces deux espèces d'objets (les phénomènes internes « et les phénomènes externes) ne diffèrent pas les uns « des autres intrinsèquement, mais seulement en tant « que les uns semblent extérieurs aux autres, et que, « par conséquent, ce qui sert de fondement aux phé- « nomènes de la matière comme chose en soi, pourrait « bien n'être pas si différent, alors la difficulté dispa- « raît. » Hume ne s'est pas exprimé autrement[1], et Kant retourne ainsi aux plus mauvais systèmes sortis de l'école de Locke. Sans doute les substances ne nous sont pas connues en elles-mêmes et indépendamment de leurs phénomènes : si on ne veut dire que cela, on a bien raison ; mais il faut se hâter d'ajouter que les substances nous sont connues par leurs phénomènes, et que la conclusion des phénomènes à leur sujet est parfaitement fondée. Ainsi, où les phénomènes diffèrent, on peut affirmer que les substances diffèrent aussi. Or, les phénomènes de la pensée et de la volonté, accompagnés de la conscience, n'ont évidemment rien à démêler avec les phénomènes de l'impénétrabilité et de la solidité qui constituent l'étendue. De ces deux ordres différents de phénomènes conclure deux substances différentes, où y a-t-il là rien d'hypothétique? Au contraire, glisser d'abord sur la différence des phénomè-

[1] Tome Ier, p. 70.

nes, puis, laissant là les phénomènes eux-mêmes, prétendre que leurs substances peuvent être également ou les mêmes ou différentes, parce qu'elles nous sont également inconnues, n'est-ce pas accumuler hypothèse sur hypothèse? N'est-ce pas séparer les substances des phénomènes, pour se donner le plaisir de proclamer notre ignorance sur les substances, et sous l'apparence d'un doute circonspect confondre ce qui est évidemment distinct aux yeux de la conscience et de la raison? Est-il rien de moins sage qu'une pareille sagesse qui pourtant a séduit plus d'un bon esprit[1]? On ne s'est pas aperçu qu'à force de déclamer sur l'essence inconnue des substances, on en venait à méconnaître les vrais caractères des phénomènes. La conscience directe et immédiate des phénomènes de la pensée nous donne irrésistiblement, et de la science la plus certaine, la connaissance du moi comme un être spirituel; cet être n'existe pas, au moins pour lui-même, indépendamment des phénomènes qui le caractérisent; mais ces phénomènes nous révèlent sa véritable nature. Nous savons de l'esprit, en vérité, tout ce que nous en pouvons savoir, puisque d'une part nous savons qu'il est, et de l'autre quel il est : nous savons quel il est, puisque nous connaissons les phénomènes qui le caractérisent, et nous savons qu'il est, puisque nous savons que ces phénomènes ne peuvent exister sans un sujet, sans un être substantiel et réel qui en est le principe et le fond. Comme la nature

1. Tome IVe, leçon sur M. D. Stewart.

de la cause se révèle par ses effets, de même la nature des substances se révèle par leurs phénomènes, leurs qualités, leurs accidents, leurs déterminations. Il n'y a rien à chercher au delà. Vouloir connaître les causes en elles-mêmes, les substances en elles-mêmes, séparées de leurs effets et de leurs modes, c'est aspirer, non pas comme on le dit trop souvent, à une connaissance impossible à l'homme, mais à une connaissance fausse, à une chimère, car il n'y a ni cause pure ni substance pure. Dieu n'est pas plus une substance sans attributs que l'esprit de l'homme, sans quoi il serait pour lui-même comme s'il n'était pas. Ce prétendu idéal de la connaissance n'est qu'une abstraction dont on se tourmente pour trouver la réalité; puis, quand on s'est bien démontré à soi-même que cette réalité nous échappe nécessairement, on croit avoir posé les limites de l'esprit humain : on n'a fait que constater l'inanité d'un fantôme. Il n'y a pas de sujet pensant en général, il n'y a pas d'esprit en soi, il n'y a pas d'être en soi ; il n'y a que des êtres déterminés, et Dieu lui-même, l'être des êtres, réunit dans son sein l'individualité à l'universalité, s'il sait qu'il est, tout immense et infini qu'il puisse être, et s'il dit *je*, ainsi que l'homme[1].

Le moi est donc un esprit, non pas un esprit pur, mais un esprit qui se manifeste par certaines qualités qui lui revèlent à lui-même sa nature, sa nature spirituelle. Voilà ce que nous savons certainement dans ce

1. Tome IIe, leç. IXe et Xe, sur le *Mysticisme*, p. 109-116 ; et leç. XXIVe, p. 589.

monde tel qu'il est et dans les conditions actuelles de notre existence; mais de ce que le moi est un esprit, s'ensuit-il nécessairement qu'il soit immortel? C'est ici qu'il faut faire sa part à une juste circonspection. Puisque le moi est essentiellement distinct du corps, il peut lui survivre; mais le moi étant en relation permanente avec le corps, en dépend aussi pour son développement; ce développement persistera-t-il et le même et tout entier en dehors de ses conditions actuelles, après la dissolution des organes au milieu desquels il a lieu présentement? Voilà ce que le témoignage de la conscience, ce que la psychologie ne prouve pas directement; il faut donc s'adresser à une autre science, à un autre ordre de considérations, et demander à la morale d'achever l'œuvre de la métaphysique[1]. Nous ne sommes donc pas éloignés de partager l'opinion exprimée dans le passage suivant de la Critique, tout en faisant nos réserves sur le dédain exagéré avec lequel Kant traite la preuve spéculative que d'ailleurs on n'a guère proposée absolument seule.

« La preuve purement spéculative n'a jamais exercé « aucune influence sur le sens commun de l'humanité. « Cette preuve ne repose que sur la pointe d'un cheveu, « si bien que l'école elle-même n'a jamais pu la main- « tenir qu'en la faisant tourner sans fin sur elle-même « comme une toupie, et qu'elle n'y saurait trouver une « base solide sur laquelle on puisse élever quelque

1. Sur la question de l'immortalité de l'âme, voyez t. IIe, leç. XXIIIe, p. 556.

« chose. Les preuves qui sont à l'usage du monde con-
« servent au contraire toute leur valeur, et, séparées de
« toute espèce de prétention dogmatique, elles ne font
« que gagner en clarté et produire une conviction plus
« naturelle. Suivant l'analogie avec la nature des
« êtres vivants, pour lesquels la raison doit nécessai-
« rement admettre en principe qu'il n'y a pas un or-
« gane, pas une faculté, pas un penchant, rien enfin
« qui ne soit disposé pour un certain usage ou qui soit
« sans but, mais que tout au contraire est exactement
« proportionné à un but déterminé; suivant cette ana-
« logie, l'homme ne peut être la seule créature qui fasse
« exception au principe. Les dons de sa nature, non-
« seulement les qualités et les penchants qu'il a reçus
« pour en faire usage, mais surtout la loi morale qu'il
« porte en lui; ces dons sont tellement au-dessus de
« l'utilité et des avantages qu'il peut en retirer dans
« cette vie, qu'il apprend de la loi morale même à
« estimer par-dessus tout la simple conscience de l'hon-
« nêteté des sentiments, au préjudice de tous les biens
« et même de cette ombre qu'on appelle la gloire, et
« qu'il se sent intérieurement appelé à se rendre digne,
« par sa conduite et en foulant aux pieds tous les autres
« avantages, de devenir le citoyen d'un monde meil-
« leur dont il a l'idée. Cette preuve puissante, irré-
« futable, si on y joint la connaissance du but final de
« toutes choses, connaissance qui s'étend sans cesse,
« et l'idée de l'immensité de la création, par consé-
« quent aussi la conscience de la possibilité d'une cer-

« taine extension illimitée dans nos connaissances, ainsi « que le penchant qui y correspond ; cette preuve sub- « siste toujours, quand même on devrait renoncer à « fonder sur la pure théorie la durée nécessaire de « notre existence. »

Nous nous associons très-volontiers à ces vues de Kant ; nous adoptons l'argument tiré du principe des causes finales appliqué au moi, à l'instinct de la durée, au besoin et à l'idée de la perfection, surtout de la perfection morale, qui ne peuvent nous avoir été donnés en vain. Nous pensons que l'argument des causes finales, joint à celui de la spiritualité du moi, nous élève à des espérances d'immortalité que la raison peut légitimement opposer à tous les arguments contraires. Mais cet argument des causes finales, auquel Kant attribue une valeur que nous ne contestons point, qu'est-il au fond ? Un principe de la raison qui nous fait concevoir une fin partout où nous apparaît un certain ordre de moyens. Ce principe est certain pour nous, mais au même titre, ni plus ni moins, que le principe même qui nous fait concevoir une substance partout où nous voyons des phénomènes, une cause où nous voyons des effets. La racine de ces principes est dans la conscience : nous sommes une cause qui a conscience d'elle-même, qui s'aperçoit préméditer une suite de mouvements, en prendre l'initiative, la continuer ou la suspendre, distincte quoique non séparée des mouvements dont elle est le principe, et qui, dans leur développement exté-

rieur, sont soumis eux-mêmes à des lois étrangères. Nous sommes un être, une personne qui s'aperçoit une et identique, simple et indivisible, sous la diversité de ses attributs les plus essentiels, et sous la pluralité indéfinie des phénomènes de toute espèce dont elle est le sujet. Nous ne sommes pas seulement une substance et une cause, nous sommes aussi une cause finale, à savoir une cause qui produit certains effets, certains mouvements, vers une fin dont nous avons conscience. C'est parce que nous sommes nous-mêmes une cause s'exerçant dans un but, tendant à une fin par certains moyens, que la raison accepte et emploie le principe général des causes finales, au même titre qu'elle accepte et emploie le principe de causalité et le principe des substances. Or, nous avons vu Kant accuser le principe des substances d'être seulement un principe régulateur de la pensée, qui donne bien un sujet logique, doué d'une unité, d'une identité et d'une simplicité logique, mais sans aucune force pour nous faire connaître les êtres eux-mêmes. Maintenant, de quel droit Kant attribue-t-il plus de valeur au principe des causes finales? Pourquoi ce principe n'est-il pas à ses yeux, comme les autres principes de la raison, un principe régulateur de la pensée, ne produisant que des combinaisons logiques ? C'est que Kant, sceptique en métaphysique, ne consent pas à l'être en morale, et que, par une sublime inconséquence, il rétablit d'une main ce qu'il détruit de l'autre. L'homme

est absous, le philosophe ne l'est pas. Mais il est temps de passer à la partie cosmologique de la dialectique transcendentale.

Le but de la cosmologie étant de parvenir à la totalité absolue des phénomènes, il doit y avoir autant d'idées cosmologiques qu'il y a de séries de conditions dans les phénomènes, et il y a autant de séries de conditions dans les phénomènes qu'il y a de catégories. Nous n'avons donc qu'à suivre pour ainsi dire le fil des catégories, et nous verrons comment dans chacune d'elles la raison remonte de condition en condition et arrive à l'inconditionnel ou à l'absolu. Commençons par la quantité.

Le temps et l'espace sont les deux quantités primitives et originelles des phénomènes. Si le temps est une série, il a un passé, un présent, un avenir; le moment présent a sa condition dans le moment qui précède, celui-ci à son tour dans un troisième moment antérieur, et ainsi de suite; de telle sorte qu'à propos d'un seul instant je conçois tous ceux qui se sont déjà écoulés, et j'embrasse ainsi la totalité absolue de la série des conditions. Quant à l'espace, je connais d'abord la partie de l'espace où je me trouve, puis cet espace en suppose un autre qui le contient, celui-ci un troisième, et ainsi de suite; par conséquent, je puis dire aussi que le premier a sa condition dans le second, le second dans le troisième, et ces conditions forment une série, puisque je les parcours successivement pour arriver à la totalité absolue des conditions.

Suivant la catégorie de qualité, nous prenons la matière pour la réalité dans l'espace. Or, cette matière est un assemblage de parties qui sont ses conditions. Pour trouver les conditions de la matière, il faut donc la décomposer, et si on arrive à des parties plus petites, il est vrai, mais encore composées, il faut diviser de nouveau, et nous sommes forcés d'aller ainsi de divisions en divisions jusqu'à ce que leur série soit entièrement parcourue.

Dans la catégorie de relation, la raison ne trouve qu'une série; c'est celle des effets et des causes : elle poursuit cette série jusqu'à l'inconditionnel.

Enfin, dans la catégorie de modalité, il n'y a que la contingence qui donne lieu à une série. En effet, les phénomènes contingents n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'être ni leur condition : il faut la chercher dans d'autres phénomènes, et si ces derniers sont aussi contingents, remonter de phénomène contingent en phénomène contingent jusqu'à ce que la série soit épuisée.

Il suit de ce qui précède qu'il y a quatre problèmes cosmologiques. Or, il y a deux solutions et il n'y a que deux solutions possibles pour chacun de ces problèmes, parce qu'il n'y a que deux manières de comprendre qu'une série est complète. Elle est complète si elle est infinie; elle est complète encore, si elle a un premier terme. Dans une série infinie, ce n'est aucune des parties prises à part, c'est leur ensemble qui est inconditionnel; dans une série finie, l'inconditionnel est

l'un des termes de la série, mais il en est le premier. Ce premier terme, par rapport au temps écoulé et à l'espace, s'appelle *commencement* et *limite* du monde; par rapport aux parties d'un tout donné, c'est le *simple;* par rapport aux causes, la *liberté;* par rapport à l'existence des choses contingentes, la *nécessité*.

La raison s'accommode aussi bien d'une série infinie que d'une série finie, et réciproquement, puisque l'une et l'autre sont complètes; les deux solutions se peuvent donc également soutenir. On peut soutenir, par exemple, que le monde a un commencement dans le temps et des limites dans l'espace, mais on peut soutenir aussi qu'il n'a pas commencé et qu'il n'a pas de bornes. « Ainsi, dit Kant, ces affirmations sophistiques « ouvrent une arène dialectique où chaque partie a le « dessus, lorsqu'il lui est permis de prendre l'offensive, « et le dessous quand elle est obligée de se défendre. « Des champions vigoureux, qu'ils soutiennent la bonne « ou la mauvaise cause, sont sûrs de recevoir la cou- « ronne triomphale, pourvu qu'ils se donnent l'avan- « tage de la dernière attaque, et qu'ils ne soient pas « forcés de recevoir un nouvel assaut de leurs adver- « saires. Cette arène a été souvent foulée jusqu'ici, bien « des victoires ont été remportées de part et d'autre; « mais aussi lorsqu'il s'agissait de la dernière lutte, de « celle qui devait décider l'affaire, on avait toujours « soin de statuer que pour laisser le champion de la « bonne cause seul maître du champ de bataille, dé-

« sormais son rival ne reprendrait plus les armes. » Kant appelle ces combats de la raison contre elle-même des *antinomies*. Il pose successivement chacun des quatre problèmes cosmologiques, présente la thèse en faveur de la solution ordinaire, puis l'antithèse en regard, et balançant les arguments apportés de part et d'autre, il montre que la raison tombe en contradiction avec elle-même. Il se donne le spectacle de cette lutte d'assertions contradictoires; mais ce n'est pas, comme il le dit lui-même, « pour la décider à l'avantage « de l'une ou de l'autre des parties; c'est pour chercher « si son objet n'est point par hasard une illusion, par « laquelle chacun se laisse tromper et où il n'y a rien « à gagner... » C'est là la méthode sceptique qu'il ne faut pas confondre, dit-il, avec « ce scepticisme qui « sape les fondements de toute connaissance, afin de ne « laisser partout que le doute et l'incertitude. La mé- « thode sceptique a pour but la certitude, car elle cher- « che à découvrir dans un combat engagé avec intelli- « gence et bonne foi le point du dissentiment : elle « agit comme un sage législateur qui s'instruit par l'em- « barras des juges dans les procès de ce qu'il y a de dé- « fectueux dans ses lois. » Du reste, Kant avertit que cette méthode sceptique n'est applicable qu'à la philosophie transcendentale, et qu'elle ne l'est plus dans tout autre champ d'investigation, par exemple, dans les mathématiques, dans la philosophie expérimentale, dans la morale. Vous voyez que Kant s'empresse de mettre la morale à l'abri des contradictions de la phi-

losophie transcendentale : à quel titre et d'où vient à la morale ce privilége? C'est ce que nous aurons à examiner plus tard. Je reviens aux antinomies de la raison pure. Je ne puis vous exposer dans tous ses détails le vaste travail de Kant, dont vous connaissez maintenant la méthode et le but; j'essaierai seulement de vous en donner une idée exacte.

Voici la première antinomie :

La *thèse* est celle-ci : Le *monde a un commencement dans le temps et des bornes dans l'espace*. Pour établir cette thèse, Kant fait voir que la supposition contraire est inadmissible, et qu'il est impossible de regarder le monde comme n'ayant pas commencé. En effet, si le monde n'a pas commencé, il faut dire que chaque instant est dans l'éternité, c'est-à-dire qu'à chaque instant les états successifs des choses dans le monde forment une série infinie. Or, l'infinité d'une série consiste précisément en ce qu'elle ne peut jamais être accomplie par une synthèse successive. Par conséquent, cette série infinie d'états successifs est impossible. Nous sommes donc en droit de conclure que le monde a un commencement. On peut de la même manière établir qu'il a des limites dans l'espace, en montrant qu'il est impossible d'admettre qu'il n'en a pas. Si le monde remplit l'espace tout entier, nous ne pouvons toujours le concevoir que comme l'assemblage d'un nombre infini de parties. Si cette composition, qui ne peut être que successive, demande un temps qui soit proportionné à sa grandeur, c'est-à-dire in-

fini, elle suppose donc un temps infini écoulé, et nous retombons dans l'hypothèse qui vient d'être détruite. Donc le monde est limité dans l'espace.

Tels sont les arguments en faveur de la thèse ; il y en a de tout aussi concluants pour l'*antithèse*, que *le monde n'a pas commencé dans le temps*, *et qu'il n'est pas limité dans l'espace*. Tout à l'heure, pour établir la thèse, Kant montrait l'impossibilité d'admettre l'antithèse ; maintenant, pour établir l'antithèse, il va montrer l'impossibilité de la thèse.

Si le monde avait commencé, le temps qui aurait précédé l'existence du monde serait un temps vide. Or, rien ne peut commencer d'être dans un temps vide, parce que dans un pareil temps aucune partie ne renferme plutôt la condition de l'existence d'une chose que celle de sa non-existence, qu'on suppose cette chose passant du néant à l'existence par elle-même ou par une cause étrangère. D'un autre côté, si le monde a des bornes dans l'espace, il y a donc aussi un espace vide qui le limite : or, cet espace vide est impossible. L'espace, en effet, comme vous l'avez vu, n'est que la simple forme de l'intuition externe : son existence s'évanouit dès le moment que vous le considérez indépendamment des objets. Par conséquent, il peut bien y avoir un rapport des choses dans l'espace, mais il ne peut y avoir un rapport des choses à l'espace, ce qu'il faudrait admettre dans la supposition que le monde est limité. Il faut donc dire qu'il est infini.

Seconde antinomie :

Thèse : toute substance composée l'est de parties simples; il n'y a rien dans l'univers qui ne soit simple ou composé du simple. Si l'on suppose, en effet, que les substances composées ne le sont pas de parties simples, une fois ces substances décomposées, il n'y aura plus alors ni composé ni simple; il n'y aura plus rien, et par conséquent il faudra dire qu'aucune substance ne nous est donnée, ce qui est absurde. Il suit de là que les substances sont des êtres simples, et que s'il y a quelque chose de composé dans le monde, ce quelque chose est composé de parties simples ; ce qui démontre la thèse. Mais voici l'*antithèse* :

Aucune chose composée ne l'est de parties simples, et nulle part il n'existe rien de simple. Supposons qu'une chose composée le soit de parties simples, il faut convenir que toutes ses parties sont, comme elle, dans l'espace. Or, l'espace ne se compose pas de parties simples, mais d'espace : tout ce qui occupe un espace a donc des éléments placés les uns en dehors des autres, et doit être par conséquent composé. Le simple serait donc un composé, ce qui serait contradictoire. En outre, nous ne saurions avoir l'intuition d'un objet simple : la substance simple n'est donc qu'une idée à laquelle rien ne correspond dans le monde sensible ; nous pouvons donc affirmer qu'il n'y a rien de simple dans le monde.

Troisième antinomie :

Thèse : tout ce qui arrive dans le monde ne dé-

pend pas uniquement de lois naturelles, il faut admettre aussi une causalité libre.

S'il n'y a que des lois physiques et naturelles, tout ce qui arrive succède à un état antérieur. Mais cet état antérieur doit avoir commencé lui-même, il suppose par conséquent un autre état antérieur à lui, et nous arrivons ainsi à une série d'états successifs s'engendrant tous les uns les autres, mais nous n'arrivons pas à un premier commencement, et la série reste sans condition absolue. Or, c'est une loi que rien n'arrive sans cause suffisante. Il y aurait donc contradiction à n'admettre que la causalité de la nature, et il faut admettre aussi une causalité absolue et primitive, produisant une série de phénomènes par sa spontanéité absolue, c'est-à-dire une cause libre.

Antithèse: il n'y a pas de liberté; tout dans le monde suit aveuglément les lois de la nature. Une cause ne produit dans un certain moment qu'à la condition d'avoir été auparavant sans produire. Or, de deux choses l'une : ou bien ces deux états d'action et d'inertie ont entre eux un rapport, ou ils n'en ont pas. Si l'un engendre l'autre, il faut se demander d'où le premier procède à son tour ; et dans cette série infinie de causes qu'on est obligé d'admettre, la liberté de l'agent disparaît. Si, au contraire, ces deux états sont indépendants l'un de l'autre, alors il y a un effet sans cause, ce qui est absurde. Il faut donc que tout dans le monde soit gouverné par la fatalité des lois naturelles.

Quatrième antinomie :

Thèse : le monde ne peut exister qu'il n'existe en même temps, soit dans le monde, comme en faisant partie, soit en dehors du monde, comme sa cause, un être nécessairement existant. Le monde sensible, comme ensemble de tous les phénomènes, contient en même temps une série de changements. Or, tout changement, tout phénomène contingent doit avoir une condition antérieure, et nous sommes contraints par la raison de remonter de condition en condition jusqu'à quelque chose qui ne dépende d'aucune autre, c'est-à-dire qui soit nécessaire. Mais cet être nécessaire appartient lui-même au monde sensible : autrement il serait hors du temps et ne pourrait être en aucune façon la cause d'une série d'événements. Il y a donc dans le monde quelque chose d'absolument nécessaire, que ce soit la totalité des phénomènes ou seulement une partie d'eux.

Anthithèse : il n'y a nulle part, ni dans le monde, ni hors du monde, comme sa cause, un être absolument nécessaire. Supposé que le monde soit lui-même ou qu'il contienne en lui un être nécessaire, il y a dans la série des changements un commencement absolument nécessaire qui échappe par conséquent à la loi de causalité ; ou bien la série même est sans aucun commencement, et quoique toutes ses parties soient contingentes, leur réunion est cependant nécessaire, ce qui est contradictoire. D'un autre côté, on ne peut placer hors du monde un être dont l'action s'accomplit

dans le temps, qui par suite est lui-même dans le temps, c'est-à-dire dans le monde. Il n'y a donc nulle part aucun être nécessaire.

Voilà les contradictions dans lesquelles tombe la raison lorsqu'elle veut résoudre les quatre problèmes cosmologiques. « La philosophie, dit Kant, en partant du « champ de l'expérience et en s'élevant insensiblement « jusqu'à ces idées sublimes, montre une telle dignité « que, si elle pouvait soutenir ses prétentions, elle lais- « serait bien loin derrière elle toutes les autres scien- « ces humaines, car elle promet de donner un fonde- « ment à nos plus grandes espérances, et de nous ré- « véler le but vers lequel tendent tous les efforts de la « raison. Ces questions : le monde a-t-il un commen- « cement dans le temps et des bornes dans l'espace? « Le moi pensant est-il une unité indivisible et indis- « soluble, ou n'est-ce qu'un tout divisible et périssable? « Suis-je libre dans mes actions, ou, comme les autres « êtres, suis-je conduit par le fil de la nature et du des- « tin? Y a-t-il une cause suprême du monde, ou bien « la nature des choses et leur ordre forment-ils le der- « nier objet auquel nous devions nous arrêter dans « toutes nos recherches? Ce sont là des questions pour « la solution desquelles le mathématicien n'hésiterait « pas à donner toute sa science; car celle-ci ne peut « satisfaire le besoin de l'humanité de connaître sa fin « et sa destination. » Kant ajoute que si la science des mathématiques, qui fait l'orgueil de la raison humaine, a quelque dignité, c'est précisément parce qu'en aidant

la raison à découvrir l'ordre et la régularité de la nature et l'harmonie merveilleuse des forces qui la mettent en mouvement, elle élève la raison au delà de l'expérience, et fournit de riches matériaux à la philosophie. « Mais malheureusement pour la spéculation, « dit-il, la raison, au milieu de ses plus grandes espé« rances, se trouve si embarrassée d'arguments pour « et contre, que ne pouvant, tant par prudence que « par honneur, ni reculer ni regarder avec indiffé« rence ce grand procès comme un simple jeu, ne « pouvant non plus demander la paix lorsque l'objet « de la dispute est d'un si haut prix, il ne lui reste qu'à « réfléchir sur l'origine de cette lutte de la raison con« tre elle-même, pour voir si peut-être un simple mal« entendu n'en serait pas la cause, et si, ce malen« tendu une fois dissipé, les prétentions orgueilleuses « de part et d'autre ne feraient pas place au règne du« rable et tranquille de la raison sur l'entendement et « sur les sens. »

Si la thèse et l'antithèse peuvent être également soutenues et démontrées, pourquoi y a-t-il des hommes qui se passionnent pour la première, c'est-à-dire pour le dogmatisme, tandis que d'autres se passionnent pour la seconde, c'est-à-dire l'empirisme? C'est que le dogmatisme et l'empirisme ont des qualités diverses qui séduisent les uns et repoussent les autres. Ainsi le dogmatisme, en établissant que le moi est une substance simple et par conséquent incorruptible, qu'il est libre dans ses actions et n'est pas soumis à la fatalité de la

nature, qu'il y a un Être suprême duquel dépend le monde tout entier, et en donnant par là un fondement à la morale et à la religion, le dogmatisme a pour lui un intérêt pratique qui lui concilie tous les hommes sensés. Il a aussi un certain intérêt spéculatif : la raison est plus satisfaite de trouver un premier terme, un point d'arrêt que de poser sans fin des questions qui toujours en suscitent de nouvelles. Enfin, précisément à cause de cet intérêt spéculatif, le dogmatisme est populaire, et ce n'est pas là son moindre titre. Pour l'empirisme, il n'a aucun de ces avantages ; il semble qu'avec lui s'évanouisse toute morale, toute religion ; car, que deviennent la morale et la religion si vous niez l'âme comme substance indivisible et incorruptible, si vous niez Dieu, si vous niez la liberté? Mais en revanche, l'empirisme a pour lui la clarté et la sûreté. Il est inattaquable tant qu'il reste dans ses véritables limites, c'est-à-dire tant qu'il n'a d'autre but dans ses antithèses que de rabattre la témérité et la présomption de la raison qui s'enorgueillit de sa pénétration et de son savoir, là même où il n'y a plus ni pénétration ni savoir possible. Que s'il devient à son tour dogmatique, s'il nie avec assurance ce qui est au-dessus de sa portée, il devient alors une intempérance d'esprit d'autant plus blâmable que l'intérêt de la raison pratique en souffre un dommage irréparable. Du reste, l'empirisme ne sortira jamais de l'enceinte des écoles : jamais il ne se conciliera la faveur de la multitude; car il ne favorise pas la pratique, et il est trop sévère dans la spéculation

où il ne veut que des principes assurés et des conséquences rigoureuses : il nous arrache souvent le triste aveu de notre impuissance. Le sens commun aimera toujours mieux défendre la thèse brillante du dogmatisme. Il affirme en raison même de son ignorance, et là où le jugement fait défaut, il y supplée par l'imagination.

Tels sont les caractères opposés que présentent le dogmatisme et l'empirisme : une véritable philosophie ne doit pas, d'après ces seuls caractères, se prononcer pour l'un ou pour l'autre ; elle doit s'affranchir de tout intérêt étranger, et, en examinant les antinomies avec impartialité, rechercher et découvrir l'illusion qui trompe les deux parties.

Rappelez-vous le résultat auquel aboutit l'esthétique transcendentale : tout ce qui peut être l'objet de l'expérience ne nous est donné que sous les conditions du temps et de l'espace. Mais le temps et l'espace sont de pures formes de notre intuition qui n'ont de réalité que dans l'expérience. Nous ne saisissons donc que des phénomènes qui, en tant qu'ils sont représentés comme êtres étendus, ou comme séries de changements, n'ont aucune existence fondée en soi hors du sujet pensant. Voilà ce qu'il ne faut jamais perdre du vue, et c'est à cette lumière qu'il faut examiner le principe ou le raisonnement sur lequel se fonde la cosmologie : le conditionnel étant donné, avec lui est donnée la série entière des conditions, et par conséquent l'absolu lui-même, l'inconditionnel ; or, les objets sensibles nous sont donnés comme conditionnels ; donc, la série en-

tière des conditions nous est donnée, et par conséquent l'absolu ou l'inconditionnel. Le vice de ce raisonnement est manifeste : il n'y a aucun rapport entre la majeure et la mineure, la conclusion n'est donc pas valable. Dans la première il s'agit d'un objet en soi, dans la seconde d'un objet sensible. Mais nous ne pouvons parler que de phénomènes, des objets tels qu'ils apparaissent à la sensibilité. Or, puisqu'il ne peut être question pour nous que de phénomènes, nous devons dire que la totalité absolue des conditions ne nous est pas donnée ; car, dans l'expérience, une totalité complète de conditions est impossible; nous ne pouvons que remonter de condition en condition, mais sans nous arrêter à une condition dernière et absolue, sans arriver à la totalité de toutes les conditions, ni par conséquent à l'inconditionnel et à l'absolu. Il suit de là que le raisonnement qui nous met en possession de l'existence du monde est un pur sophisme; mais ce sophisme est aussi inévitable que celui de la psychologie.

Dès lors, les contradictions de la raison sont levées, et si nous reprenons les antinomies une à une pour les envisager sous le point de vue qui vient d'être indiqué, nous verrons ces contradictions s'évanouir, nous obtiendrons la conciliation de la thèse et de l'antithèse.

Du moment qu'il ne s'agit plus d'objets en soi, mais de phénomènes, nous ne pouvons rien déterminer sur la grandeur du monde que par l'expérience. Toute la question maintenant est dans ces termes : Lorsque je

me représente les phénomènes, en remontant leur série, y a-t-il une limite à laquelle je sois forcé de m'arrêter? La question ainsi posée est facilement résolue. Je puis toujours continuer l'expérience, je puis du moins continuer toujours d'en concevoir la possibilité. Je ne dis pas que la série des phénomènes soit infinie : l'expérience ne m'a rien appris là-dessus; affirmer que le monde est infini, c'est sortir de l'expérience, c'est parler d'un objet en soi, et par conséquent de ce que nous ne connaissons pas; tout ce que je puis dire, c'est que cette série est infinie pour moi, et qu'ainsi je ne trouve de bornes aux phénomènes ni dans le temps ni dans l'espace. En parlant de la sorte, je ne sors pas des limites où je dois me renfermer, je ne sors pas du champ des phénomènes. C'est parce qu'elles en sortent que la thèse et l'antithèse, dans la première antinomie, sont toutes deux également fausses; car, lorsque l'une affirme que le monde est fini dans le temps et dans l'espace, et l'autre qu'il est infini, elles oublient les conditions de toute intuition sensible et parlent du monde comme d'un objet en soi.

Il en est de même dans la seconde antinomie. Le tort de la thèse et de l'antithèse est de considérer la matière comme un objet en soi; de là ces affirmations également fausses que la matière est divisible à l'infini, ou qu'elle est indivisible à une certaine limite. La vérité est que la matière, considérée comme elle doit l'être, comme objet sensible, n'est ni indivisible ni divisible à l'infini.

Quant à la troisième antinomie, sans doute si on considère les phénomènes comme des choses en soi, il faut, pour les expliquer, admettre exclusivement ou une cause libre ou la nécessité; mais si on considère les phénomènes comme ils doivent l'être, c'est-à-dire comme de simples représentations dont les conditions sont l'espace et le temps, tout se concilie. Si un phénomène nous est donné, l'expérience ne peut s'arrêter dans la série de ces conditions, elle nous montre tous les phénomènes enchaînés l'un à l'autre par les lois invariables de la nature, et il n'y a plus aucune place pour la liberté. Mais, d'un autre côté, il n'est pas nécessaire que la cause d'un phénomène soit de même nature que lui. Si donc les phénomènes sont sensibles, s'ils supposent le temps et l'espace, si leur action a toujours sa cause dans un état précédent, rien ne nous empêche de concevoir aussi la cause de ce phénomène comme intelligible, comme existant en dehors du temps et de l'espace, et douée d'une causalité spontanée, c'est-à-dire de liberté. L'existence et l'action de cette cause seraient hors du monde, son effet seul tomberait dans le temps et dans l'espace. On pourrait donc la considérer sous deux points de vue différents: dans le monde sensible, tous ses effets seraient soumis à la loi de causalité, et auraient leur rang, avec les autres phénomènes, dans l'ordre de la nature; dans le monde intelligible, elle serait déclarée affranchie de cette loi des phénomènes qui veut que tout changement ait sa raison dans un changement antérieur. « Ainsi, la li-

« berté et la nature, chacune dans un sens complet, se « trouvent en même temps et sans contradition dans « les mêmes actions, suivant qu'on les compare avec « leur cause intelligible ou sensible. »

Pour lever la quatrième antinomie, il suffit de concevoir hors du monde une condition première et nécessaire de tous les phénomènes contigents qui arrivent dans le monde. Cette conception n'a rien que de conforme à la raison. Mais existe-t-il réellement en dehors des phénomènes un monde purement intelligible? Kant ne l'affirme pas. Il veut moins par ces considérations ajouter à l'étendue de nos connaissances que limiter l'empirisme et l'empêcher de déclarer impossible ce qu'il ne peut atteindre.

Voilà de quelle manière se concilient toutes les thèses et les antithèses : dans les deux premières antinomies, la thèse et l'antithèse sont en effet contradictoires, et cette contradiction résulte de ce que, au lieu de considérer le monde et la matière comme objets sensibles, on les considère comme objets en soi : la contradiction s'évanouit quand on les envisage comme on doit le faire, car alors la thèse et l'antithèse paraissent également fausses. C'est tout le contraire dans les deux dernières antinomies : on y regarde comme contradictoires des choses qui peuvent s'accorder, et il suffit, pour lever ces antinomies, de montrer que la contradiction n'est qu'apparente et que la thèse et l'antithèse se concilient véritablement. Dans les premières comme dans les dernières, le rôle de la Critique est de montrer que

l'objet pour lequel luttent l'antithèse et la thèse n'est qu'une apparence, une illusion, et qu'en dernière analyse la dispute ne porte sur rien.

Telles sont les fameuses antinomies de Kant. Après les avoir exposées avec une exactitude scrupuleuse, je ne veux pas les laisser passer sans m'expliquer en quelques mots sur la valeur de cette théorie si vantée et dont vous avez pu admirer, même dans cette rapide analyse, l'ingénieuse et savante construction.

Disons-le tout de suite : Kant a commis une grave erreur en croyant que toutes les questions qu'il soulève dans les antinomies supposent pour être résolues l'emploi du même procédé, le raisonnement. Il y en a sans doute qui ne peuvent être résolues autrement ; et, dans ce cas, on conçoit que deux solutions du même genre, deux raisonnements paraissent également concluants et semblent établir avec une égale force et la thèse et l'antithèse : cela est possible, et il ne reste qu'à examiner si en fait il en est ainsi, et s'il y a véritablement antinomie. Mais, parmi les questions agitées par Kant il y en a aussi qui se décident par un procédé différent du raisonnement, de telle sorte qu'à l'égard de pareilles questions l'antinomie n'est pas possible.

Rapprochez, par exemple, les questions soulevées dans la première antinomie de celles qui composent la troisième, et voyez si toutes ces questions sont du même ordre. Dans la première antinomie il s'agit de savoir si le monde est éternel ou s'il a eu un commencement, s'il a des limites dans l'espace ou s'il est infini : ce sont

à des questions que le raisonnement seul peut résoudre. Mais, est-ce au moyen du raisonnement qu'on arrivera à résoudre la question comprise dans la troisième antinomie, s'il y a quelque part dans le monde de la liberté, ou si tout suit aveuglément les lois de la nature? Demander s'il y a dans le monde de la liberté, c'est demander si moi, qui existe dans le monde, je suis un être libre, doué d'une causalité qui m'est propre, ou si je ne fais qu'obéir à une fatalité irrésistible. Or, comment puis-je répondre à cette question? est-ce par le raisonnement? Non, mais par le témoignage de la conscience, à l'aide de l'aperception immédiate que nous avons de nous-mêmes. J'ai la conscience de pouvoir résister en une certaine mesure aux forces étrangères à la mienne. Que peuvent tous les arguments du monde contre un fait? Ils ne me prouveront pas que je ne suis pas libre, quand je me sens libre, quand, pour me sentir libre, je n'ai pas besoin de faire un raisonnement, et qu'il me suffit d'avoir conscience de moi-même. S'il en est ainsi, l'antinomie posée par Kant s'évanouit : on ne peut pas supposer que l'esprit trouve deux raisonnements également concluants l'un pour et l'autre contre la liberté, puisque le raisonnement en lui-même n'est de mise ici ni pour ni contre. Supposez d'ailleurs que le raisonnement puisse démontrer la liberté : que sera cette liberté ainsi obtenue? Quelque chose qui n'est uni à nous-mêmes que par un lien purement logique, une liberté qui ne tombe pas sous la conscience et dont nous n'avons pas le sentiment ;

or, est-ce là notre liberté? Il y a plus : il est même impossible de supposer sans paralogisme un raisonnement qui établisse notre liberté ; car, pour que notre liberté soit dans la conclusion, il faudrait au moins que l'idée générale de liberté fût dans les prémisses. Mais d'où serait venue cette idée générale de liberté? Kant ne peut recourir à la conscience sans ruiner le fondement même de son entreprise. Et pourtant, de quelle autre source que de la conscience peut nous venir notre première idée de liberté? Ainsi, Kant, en voulant tirer d'un syllogisme la connaissance de notre liberté, non-seulement n'arrive qu'à une liberté qui nous est étrangère et qui n'est pas celle de la conscience, mais il est vrai de dire qu'il n'arrive par là à aucune espèce de liberté, et que son syllogisme même est impossible. L'erreur qu'il commet ici est absolument la même que celle que nous avons déjà relevée à propos des paralogismes de la psychologie : elle vient de ce qu'il se fait de la conscience une idée tout à fait fausse. En effet, pourquoi refuse-t-il à la conscience le droit d'établir notre liberté? C'est parce que, selon lui, la conscience n'atteint rien que d'empirique et de phénoménal, qu'ainsi elle peut bien attester nos actes en tant que phénomènes, mais non pas la cause volontaire et libre qui les produit ; et il fait de la liberté quelque chose de transcendental et d'insaisissable pour le sens intime. Mais, pour réfuter une pareille psychologie, il nous suffit de répéter ce que nous avons dit plus haut. L'erreur étant la même, la réfutation doit être la même. Bornons-nous donc à rappeler

brièvement les deux points suivants : 1° de ce que la conscience est soumise à certaines conditions empiriques, c'est-à-dire de ce qu'elle ne serait pas si certains phénomènes ne se produisaient, il ne suit nullement qu'elle n'atteigne pas aussi la cause de ces phénomènes : elle l'atteint, et par là se place, non pas en dehors, mais au-dessus de l'expérience, au-dessus du flux et du reflux des phénomènes ; 2° demander que notre liberté ou notre causalité personnelle nous soit donnée indépendamment des actes par lesquels elle se manifeste, c'est demander une chose impossible : tout comme le moi substance n'est rien sans ses modifications, ainsi le moi cause n'est rien sans ses actes, ou ce n'est plus qu'une abstraction. Kant, en posant la question de la liberté comme il la pose, ne fait donc que poursuivre une chimère : s'il avait vu que la connaissance des actes que nous produisons et celle de notre causalité sont primitivement enveloppées dans la conscience, et qu'elles ne sont séparées que par l'effort d'une abstraction ultérieure, il n'aurait pas eu besoin de recourir au raisonnement pour obtenir la liberté, et il n'aurait pas mis l'hypothèse d'une antinomie logique à la place d'une certitude intuitive et immédiate[1].

La question de la liberté n'est pas la seule où Kant ait eu le tort de faire intervenir le raisonnement. Prenez les deux questions comprises dans la thèse et l'antithèse de la deuxième antinomie. On demande si dans

1. Sur la liberté, voyez t. Ier, Cours de 1816, p. 198 ; Cours de 1817, leç. XXIIIe ; t. II, leç. XXe, p. 301-305, etc.

le monde il existe quelque chose de simple; mais comme il y a dans le monde deux sortes d'êtres, les corps et les esprits, la question est double : il s'agit de savoir, d'une part, si les corps sont composés de parties simples, indécomposables elles-mêmes, et, d'autre part, si l'âme est une substance simple et si par conséquent elle peut survivre à la décomposition de la matière. Or, de ces deux questions, en supposant que la première tombe sous le raisonnement, il est certain du moins que la seconde peut être résolue directement, immédiatement, par le témoignage de la conscience, qui, dans l'unité et l'identité du moi, nous atteste la simplicité de l'être que nous sommes, comme elle nous atteste notre liberté. Kant a eu tort de croire que ces deux questions supposent un seul et même procédé; et s'il y a ici une antinomie possible, ce n'est qu'à l'égard de la matière.

Reste la question contenue dans la quatrième antinomie, la question de l'être nécessaire. Or, est-ce par le raisonnement qu'on arrive à l'idée de l'être nécessaire? Il est évident qu'il ne peut être ici question de l'aperception de la conscience, puisqu'il ne s'agit plus de nous-même. Mais le procédé qui nous fournit l'idée de l'être nécessaire est-il bien un syllogisme, ou n'est-ce pas un procédé très-différent, un procédé rationnel, il est vrai, mais tout autre que le raisonnement, qui ne suppose ni prémisses ni conclusion tirée par voie déductive? Descartes a fort bien vu qu'aussitôt que la conscience nous montre que nous sommes des êtres

imparfaits, nous concevons un être parfait [1]; de même aussitôt que l'expérience nous montre quelque chose de contingent, quelque chose qui ne saurait se suffire à soi-même, notre raison conçoit quelque chose de nécessaire, un être qui existe par lui-même et qui n'en suppose aucun autre. L'expérience nous sert de point de départ; mais, ce point de départ une fois donné, alors immédiatement, sans nous appuyer sur aucune majeure, sans passer par aucun intermédiaire logique, par conséquent sans faire aucun syllogisme, nous concevons un être nécessaire, un être existant d'une existence absolue. Sans doute nous ne pouvons concevoir cet être que quand l'expérience nous a montré quelque chose de contingent; mais nous le concevons lui-même comme indépendant de toute chose contingente, et comme immuable et éternel au milieu de la succession et du changement; car il répugne que ce qui est le principe du contingent soit lui-même contingent. Or, s'il est vrai que nous nous élevons à l'idée de l'être nécessaire autrement que par le raisonnement, sur ce point encore il n'y a pas d'antinomie possible, et on ne peut élever ici de doute qui ne porte sur la légitimité même de la faculté de connaître, question toute différente et que nous avons réservée.

De ce qui vient d'être dit il résulte que de toutes les questions soulevées dans les antinomies, il n'y en a que trois dans lesquelles intervienne le raisonnement,

1. Voyez plus bas, p. 212.

ce sont les deux questions comprises dans la première antinomie, celles de l'éternité et de l'infinité du monde, et l'une des deux questions comprises dans la deuxième, celle de la divisibilité de la matière. Sur ces trois questions, l'esprit peut se trouver placé entre des raisonnements qui se combattent, et il ne s'agit plus ici que de savoir si les raisonnements opposés sont en effet également concluants, et s'il y a bien antinomie ; mais, quant à toutes les autres questions, l'antinomie est évidemment chimérique, et une psychologie plus profonde fait voir qu'elle n'est pas même possible.

Remarquons que, par un bienfait de la Providence, c'est précisément dans les questions qui intéressent le moins l'humanité que le raisonnement a sa place, et que le doute se glisse à sa suite; mais pour celles qui importent à notre destinée, « la Providence (comme Kant lui-même l'a écrit quelque part) n'a pas voulu qu'elles pussent dépendre de la subtilité de raisonnements ingénieux ; elle les a, au contraire, livrées immédiatement au sens commun qui, lorsqu'il ne se laisse pas égarer par une fausse science, ne manque jamais de nous mener droit au vrai et à l'utile. » Or, est-il aussi important pour l'homme de savoir si le monde est éternel ou s'il a eu un commencement, si ce même monde a ou n'a pas de limites dans l'espace, si la matière est ou n'est pas divisible à l'infini, que de savoir si le moi est une substance simple qui à ce titre peut survivre au corps, si nous sommes des êtres libres, doués d'une activité qui nous est pro-

pre, et dont nous pouvons être responsables, ou si, comme les choses de la nature, nous ne faisons qu'obéir à une fatalité irrésistible, s'il y a un être nécessaire, principe du monde, ou si le monde se suffit à lui-même? A coup sûr, entre ces deux sortes de questions, il y a une grande différence : les unes intéressent surtout la spéculation, elles sont surtout agitées dans l'enceinte des hautes écoles et par les esprits métaphysiques; mais les autres nous touchent de près. Que le monde soit éternel ou qu'il ait commencé, qu'il ait des limites dans l'espace ou qu'il soit infini, à la rigueur, le monde moral n'en subsiste pas moins; mais supprimez la liberté, Dieu et la simplicité de l'âme, que signifie le mot de vertu, et que deviennent et la dignité et les espérances de l'homme? Aussi, quand même sur les premières questions nous ne pourrions nous arrêter à une solution définitive, n'est-ce pas déjà beaucoup que la métaphysique, comme le sens commun, puisse, quoi qu'en dise Kant, répondre aux secondes avec certitude?

Vous voyez à quoi se réduit la théorie des antinomies : je n'ajouterai plus que quelques mots sur la solution que Kant donne de ces antinomies. Comment la dialectique transcendentale prétend-elle résoudre les deux premières? C'est en montrant que, dans la thèse et dans l'antithèse, l'esprit est la dupe d'une illusion. Mais Kant a-t-il prouvé que l'illusion qu'il suppose n'est pas elle-même chimérique? Je vous ai montré combien sont artificiels ses paralogismes psychologiques. Ici, je

viens de vous faire voir que les dernières antinomies ne sont pas même possibles. Kant prétend que la liberté et l'être nécessaire étant des objets qui échappent aux lois de l'intuition sensible, il nous est tout aussi impossible de les nier que de les affirmer. Cette opinion est réfutée par tout ce qui précède : nous nous croyons le droit d'affirmer notre liberté, parce qu'elle nous est donnée dans la même aperception primitive et immédiate que le moi lui-même, et d'affirmer Dieu sans nul syllogisme bon ou mauvais, en vertu de l'application directe et irrésistible de notre faculté de connaître. Nous nous rangeons donc du côté du dogmatisme, non pas seulement parce qu'il a pour lui un intérêt pratique, qui, comme dit Kant, lui concilie tous les hommes sensés, mais parce qu'au moins sur les points que nous venons de parcourir, il est inattaquable, et que l'empirisme que Kant lui oppose, sous un air de sagesse et de modération, cache plus d'une extravagance. Dire qu'à la vérité nous ne pouvons pas affirmer Dieu et la liberté, mais que nous n'avons pas non plus le droit de les nier, c'est faire une concession insuffisante. Nous n'avons pas le droit de les nier, et nous avons celui de les affirmer : contester ce droit, c'est mettre en doute la faculté de connaître elle-même, ce qui nous conduit au scepticisme absolu, comme on le verra plus tard. Nous reviendrons sur ce sujet lorsqu'il en sera temps : arrivons à la dernière division des idées de la raison pure, à la théologie.

Si les idées s'écartent de la réalité sensible, quelque chose s'en écarte encore plus, s'il est possible, c'est l'idéal. Des exemples vous feront comprendre la différence de l'idéal et des idées : la perfection est une idée, l'humanité dans toute sa perfection est un idéal ; la vertu et la sagesse humaine dans toute leur pureté sont des idées, le sage des stoïciens est un idéal. L'idéal est donc l'existence intellectuelle d'une chose qui n'a d'autres caractères que les caractères mêmes déterminés par l'idée. L'idée, ainsi individualisée, pour ainsi dire, sert de règle à nos actions ; elle est comme un modèle dont nous pouvons nous rapprocher plus ou moins, mais duquel nous restons toujours infiniment éloignés. « Nous « comparons, par exemple, notre conduite à celle du « sage qui existe en nous. Chacun de nous se juge, se « se corrige sur cet idéal, sans pouvoir cependant ja- « mais atteindre à sa perfection. Ces idéaux, quoique « nous ne leur accordions aucune réalité objective, ne « doivent pourtant pas être regardés comme des chi- « mères. Ils fournissent une unité de mesure à la rai- « son qui a besoin de concevoir ce qui est parfait dans « chaque espèce, pour pouvoir apprécier et mesurer « les degrés de l'imperfection. Mais voulons-nous réa- « liser l'idéal dans l'expérience, comme le sage dans « un roman? nous ne pouvons y parvenir, et c'est de « plus une entreprise insensée et peu édifiante ; car « l'imperfection de notre nature, qui dément toujours « la perfection de l'idée, rend toute illusion impossible,

« et fait par-là ressembler à une fiction le bien même « qui est dans l'idée. »

L'idéal par excellence est celui de la Divinité; voici comment il se forme. Pour déterminer parfaitement ce qu'est une chose, il faut concevoir l'ensemble de tous les attributs qui peuvent lui convenir, et retrancher ensuite de cet ensemble ceux qui ne lui conviennent pas pour arriver à ceux qui lui appartiennent réellement, ce qui n'est autre chose qu'un raisonnement disjonctif, dont la majeure est une idée de la raison. La totalité absolue des attributs possibles des choses est la plénitude de la réalité. « Les diversités des choses ne sont « que des manières diverses de limiter cette idée de la « réalité snprême qui est leur substratum commun, de « même que toutes les figures ne peuvent être que dif- « férentes manières de borner l'espace infini. » Or, l'objet dans lequel la raison place toute cette réalité est son idéal. Il s'appelle aussi l'être primitif (*ens originarium*); et, en tant qu'il n'y en a aucun au-dessus de lui, l'être suprême (*ens summum*); en tant qu'il est la condition de toute existence, l'être des êtres (*ens entium*). Si nous concevons cet idéal comme une substance, cette substance sera une, simple, suffisant à tout, éternelle, etc., c'est-à-dire Dieu, et nous aurons une théologie.

Mais la raison ne se fait pas illusion sur la valeur de cet idéal; elle n'oserait admettre comme un être réel une simple création de la pensée, et la dialectique dis-

sipe aisément l'illusion des prétendues preuves de l'existence de Dieu.

Il n'y a que trois espèces d'arguments possibles à la raison spéculative pour démontrer l'existence de Dieu : Kant les appelle *physico-théologique*, *cosmologique* et *ontologique*.

Les deux premières partent de l'expérience : dans la preuve *physico-théologique*, on examine l'ordre et la beauté du monde, et c'est pour expliquer cet ordre et cette beauté qu'on établit l'existence de Dieu : dans la preuve *cosmologique*, on n'a pas besoin de rechercher l'harmonie que nous révèle l'expérience ; il suffit que l'expérience nous atteste une existence contingente quelconque pour que nous passions de cette existence contingente à l'existence de quelque chose d'absolument nécessaire ; enfin, dans la troisième preuve, la preuve *ontologique*, on fait abstraction de toute expérience, et on conclut de l'idée de l'être parfait à son existence.

Kant commence par la discussion de la preuve ontologique ; car c'est sur cette preuve que, selon lui, reposent les deux autres.

La preuve dont il est ici question n'est autre que cet argument de saint Anselme qui reparut avec Descartes dans la philosophie moderne, et auquel Leibnitz a donné sa dernière forme. C'est sous sa forme leibnitzienne que Kant l'expose et entreprend de le réfuter : l'être parfait contient toute réalité, et on accorde que cet être est possible, c'est-à-dire qu'il n'implique pas

contradiction. Or, dans la toute réalité est comprise l'existence. Il y a donc une chose possible dans le concept de laquelle est comprise l'existence. Si donc cette chose est supprimée, la possibilité même de la chose l'est aussi, ce qui est contradictoire avec ce qui précède. Vous reconnaissez là l'argument de Leibnitz, à savoir : que Dieu est, s'il est possible, puisque sa possibilité, c'est-à-dire son essence même, entraîne son existence, et qu'ainsi l'admettre comme possible, et ne l'admettre pas en même temps comme existant, est contradictoire.

Voici maintenant comment Kant attaque cet argument.

Il faut bien distinguer d'abord la nécessité logique, ou celle qui lie un attribut à un sujet, d'avec la nécessité réelle des choses ; et se bien garder de conclure la seconde de la première. Quand je dis : Le triangle est une figure qui a trois angles, j'indique un rapport nécessaire et tel que, le sujet une fois donné, l'attribut s'y rattache inévitablement. Mais s'il est contradictoire de supposer un triangle en supprimant par la pensée les trois angles, il ne l'est pas de faire disparaître le triangle en même temps que les trois angles. De même s'il est contradictoire de nier la toute-puissance, lorsqu'on suppose Dieu, il ne l'est pas de supprimer tout ensemble Dieu et la toute-puissance : ici, tout disparaissant, attribut et sujet, il n'y a plus de contradiction possible. Dira-t-on qu'il y a tel sujet qui ne peut pas être supprimé et qui par conséquent doit rester? Cela

revient à dire qu'il y a un sujet absolument nécessaire. Or, c'est là la proposition même dont on conteste la légitimité et qu'il faut établir.

Kant insiste pour montrer qu'il ne peut y avoir de contradiction dans la négation de l'existence de Dieu. Lorsque nous disons de telle ou telle chose que nous regardons comme possible que cette chose existe, quelle espèce de proposition faisons-nous? Est-ce une proposition analytique ou une proposition synthétique? Si c'est une proposition analytique, en affirmant l'existence de la chose, nous n'ajoutons rien à l'idée que nous en avons, et par conséquent nous n'affirmons cette existence que parce qu'elle est déjà dans l'idée que nous avons de la chose même, ce qui n'est qu'une répétition, et ne prouve nullement que la chose dont il s'agit existe, quand même elle n'est pas donnée déjà comme existante. Disons-nous, au contraire, que le proposition qui affirme l'existence d'une certaine chose est synthétique? mais alors il n'y a aucune contradiction à supprimer le prédicat de l'existence; car les propositions analytiques sont les seules, selon Kant, dans lesquelles il implique contradiction de nier le prédicat, une fois le sujet supposé, et c'est précisément à ce signe qu'on les reconnaît. Ainsi il est contradictoire de supposer un triangle si on en supprime les trois angles par la pensée, de supposer Dieu si on nie la toute-puissance, parce que ces propositions : le triangle est une figure qui a trois angles, Dieu est tout-puissant, sont des propositions analytiques. Mais si la proposition qui affirme l'exis-

tence de Dieu est une proposition synthétique, comment pourrait-il impliquer contradiction de supposer la non-existence de Dieu? La contradiction ne serait possible que si la proposition était analytique, et la proposition ne peut être analytique qu'à la condition de ne rien prouver.

Enfin comment de ce qu'un être est conçu comme parfait, pouvons-nous conclure qu'il existe, si l'existence elle-même n'est pas un attribut, un prédicat qui détermine l'idée du sujet? Or, l'existence ne peut être regardée comme un attribut, dont l'idée, en s'ajoutant à celle que nous avons de la chose dont il s'agit, la développe, la complète, la détermine. Quand je dis : Dieu est tout-puissant, l'attribut, tout-puissant, détermine l'idée de Dieu; mais que je conçoive Dieu comme simplement possible ou comme réel, l'idée n'en reste pas moins la même dans les deux cas; il est donc vrai de dire que le réel ici ne contient rien de plus que le possible; s'il en était autrement, l'idée que nous avons d'une chose ne serait pas complète tant que nous ne la concevons que comme possible. Il suit de là que si je conçois un être comme l'être parfait, j'ai beau tourmenter l'idée de cet être pour en faire sortir son existence; la question de savoir s'il existe ou non reste toujours, et ce n'est pas du concept même de l'objet conçu comme possible que nous tirerons le concept de sa réalité. Nous sommes donc obligés de sortir de notre concept d'un objet, pour accorder l'existence à cet objet. Cette conclusion, si elle est juste, renverse l'ar-

gument ontologique, puisque cet argument prétend précisément conclure de l'idée de l'être parfait conçu comme possible sa réalité. « Ainsi, dit Kant, il s'en faut « de beaucoup que Leibnitz ait fait ce dont il se flat- « tait, et qu'il soit parvenu à connaître *a priori* la « possibilité d'un être idéal si élevé. Dans cette cé- « lèbre preuve ontologique (*cartésienne*) de l'existence « d'un être suprême, tout travail est perdu, et un « homme n'augmentera pas plus ses connaissances par « de simples idées qu'un négociant n'augmenterait sa « fortune en ajoutant quelques zéros à l'état de sa « caisse. »

Mais, si l'argument qui vient d'être examiné ne prouve rien et n'établit pas l'existence réelle de Dieu, peut-on espérer au moins, en suivant une autre voie, arriver à cette existence? Non, selon Kant, et il revient ici à la difficulté, insoluble si on l'en croit, que la dialectique trancendentale oppose à la connaissance humaine. L'existence de Dieu ou de l'être parfait étant placée en dehors des conditions de l'expérience, nous n'avons ni le droit de la nier ni celui de l'affirmer : la supposer, c'est faire une supposition qui peut être utile, nécessaire même au développement et à la perfection de l'intelligence, mais que rien d'ailleurs ne peut justifier, au moins dans les conditions actuelles auxquelles nous sommes soumis. Nous répondrons ailleurs à cet argument général tiré de la dialectique transcendentale. Il ne contient rien de nouveau; c'est celui que nous avons déjà rencontré et contre la réalité objective du

temps et de l'espace et contre celle de l'existence personnelle. Kant y reviendra à plusieurs reprises et nous y répondrons à fond en lieu convenable. Mais ce qu'il nous importe d'examiner ici sans délai, ce sont les arguments directs et positifs que Kant oppose à la preuve ontologique, à la preuve cartésienne, telle qu'elle est exposée par Leibnitz. Selon nous, ces arguments sont à la fois très forts et très-faibles. Sous un certain point de vue, loin de les contredire nous les fortifierons; sous un autre point de vue, nous essaierons de prouver qu'ils ne portent pas.

La preuve cartésienne, telle qu'elle est présentée par Leibnitz, est celle-ci ; je cite textuellement le syllogisme exposé par Leibnitz lui-même dans une lettre à Bierling :

Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile, id est : si habet essentiam, existit. Est axioma identicum demonstratione non indigens. Atqui Deus est ens ex cujus essentia sequitur ipsius existentia. Est definitio. Ergo Deus, si est possibilis, existit (per ipsius conceptus necessitatem).

Ce qui signifie, comme je l'ai déjà dit plus haut, que Dieu est s'il est possible, parce que sa possibilité, c'est-à-dire son essence même, entraîne son existence, et qu'il y aurait contradiction à reconnaître cette essence en lui refusant l'existence. Tel est l'argument de Leibnitz, et c'est celui-là même que Kant expose dans un ordre et dans des termes qui diffèrent peu du syllogisme original.

Ce syllogisme est de la régularité la plus parfaite. Ou il n'y a plus de logique au monde, ou la conclusion est démontrée. Mais de quelle nature est cette conclusion? D'après les lois même de la logique, elle doit être conforme au caractère de la majeure et de la mineure réunies, des prémisses. Examinons ces prémisses. La majeure, Leibnitz lui-même le reconnaît, est un axiome identique (*axioma identicum*); c'est une proposition générale et abstraite. L'existence et l'essence qui y sont renfermées y sont prises au point de vue purement abstrait et logique. Quant à la mineure, elle contient une définition générale de Dieu, dans laquelle l'existence de cet être est considérée encore d'un point de vue logique, et non pas comme quelque chose de réel, puisque c'est cette réalité même qu'il s'agit d'obtenir dans la conclusion, et que la supposer dans la mineure serait faire une pétition de principe. Si donc la majeure a un caractère abstrait et si la mineure n'ôte pas ce caractère, je le demande encore, de quelle nature doit être la conclusion? Nécessairement, une conclusion abstraite où l'existence est prise abstraitement, comme dans les prémisses. De la combinaison de deux prémisses abstraites, il ne peut sortir qu'une abstraction. Le syllogisme est donc bon en lui-même, mais il n'a et ne peut avoir qu'une valeur syllogistique. L'existence que donne ce syllogisme ne peut être que l'existence en général, à l'état abstrait, c'est-à-dire sans réalité véritable.

Leibnitz a donc perfectionné le syllogisme cartésien, si Descartes a voulu faire un syllogisme; mais, loin de

fortifier la preuve cartésienne, il l'a compromise. En logique l'argument peut avoir l'autorité d'un syllogisme irréprochable, mais il manque du caractère objectif et réel auquel il prétend. Aussi, Kant le regarde-t-il comme très-peu naturel, et comme une innovation de l'esprit scholastique qui ne peut satisfaire le sens commun.

Mais si la preuve combattue par Kant, et dont nous venons de montrer le vice radical, appartient en effet à Descartes, si c'est à Descartes que Leibnitz l'a empruntée pour la développer à son tour, il ne faut pas oublier qu'elle n'est pas la seule dans Descartes, et qu'elle n'est même pas la première qu'il ait présentée. Dans le *Discours de la méthode* et dans la *Troisième Méditation*, ce n'est pas cette preuve qu'il invoque ; c'est une autre, que je vais rappeler; et, quant à celle dont il s'agit ici, c'est seulement dans la *Cinquième Méditation* qu'on la rencontre.

Il y a dans Descartes trois preuves de l'existence de Dieu. Voici la première : En même temps que je m'aperçois comme un être imparfait, j'ai l'idée d'un être parfait, et je suis obligé de reconnaître que cette idée a été mise en moi par un être qui est en effet parfait, et qui possède toutes les perfections dont j'ai quelque idée, c'est-à-dire qui est Dieu. La seconde preuve est celle-ci : Je n'existe pas par moi-même, car je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée; j'existe donc par autrui, et cet être par lequel j'existe est un être tout parfait, sinon je pourrais lui appliquer

le même raisonnement que je m'applique à moi-même. Enfin, voici la troisième preuve : J'ai l'idée d'un être parfait. Or, l'existence est comprise dans l'idée d'un être parfait aussi clairement que dans l'idée d'un triangle est comprise cette propriété par laquelle les trois angles du triangle sont égaux à deux droits. Donc Dieu existe.

De ces trois preuves la seconde tient à la première, mais la troisième en diffère, et c'est précisément celle-là, et celle-là seule, que Leibnitz a pris à tâche de développer et de perfectionner. Ce n'est pourtant pas, à coup sûr, la preuve la plus convaincante. Celle qui conclut de l'idée de l'être imparfait à l'existence d'un être parfait, est la preuve cartésienne par excellence. Regardez-y de près : celle-là est le fondement des deux autres, elle en est le fondement logique, et surtout elle en est le fondement psychologique, l'antécédent réel dans l'esprit de l'homme et dans l'ordre de la connaissance; car c'est elle qui fournit l'idée de l'être parfait. Examinons donc le caractère de cet argument. Nous soutenons que ce n'est point un syllogisme, mais un simple enthymème irréductible à un syllogisme, et que le syllogisme qu'on pourrait bâtir sur cet enthymème ne serait plus qu'un argument artificiel sans aucune force, exactement comme le *je pense, donc je suis*, est un enthymème qu'on ne développe en un syllogisme qu'à la condition de le détruire.

Ceux qui ont fait du *je pense, donc je suis*, un raisonnement, un syllogisme, ont dû procéder ainsi : tout ce

qui pense existe ; or, je pense, donc j'existe. Il y a deux vices dans cet argument. 1° Il renferme un cercle vicieux. En effet, la difficulté est de conclure de la pensée à l'être, car ce sont deux choses différentes en elles-mêmes. Or cette conclusion d'une chose différente à une chose différente ne devient pas plus légitime quand, sans autre preuve, au lieu de particulariser on généralise pour finir par particulariser. La majeure, la proposition générale : tout ce qui pense existe, renferme bien la conclusion particulière ; mais elle ne la légitime pas, car elle-même a besoin d'être légitimée. Le lien qui unit la pensée à l'être dans la majeure est précisément le nœud de la question. La majeure le contient, elle ne le résout pas. On en est donc après le raisonnement au même point où on en était auparavant ; et c'est avec raison qu'on a comparé cet argument à celui-ci : *lucet, atqui lucet, ergo lucet.* 2° Non-seulement ce syllogisme est un cercle vicieux, il a de plus l'immense inconvénient, s'il était légitime, de donner à l'existence personnelle un caractère logique. En effet, la majeure, étant purement générale et abstraite, ne peut donner qu'une conséquence qui participe de sa nature, alors même que la mineure contiendrait un élément particulier. Au nom du principe abstrait : tout ce qui pense existe, à la rigueur ma pensée aurait bien un sujet, une substance, puisque toute pensée suppose une substance ; mais cette substance, donnée par le raisonnement et non par la conscience, serait une substance en général, une substance

indéterminée, une sorte d'entité logique. Voilà où aboutit le raisonnement, la forme syllogistique. Mais on peut prouver, Descartes à la main [1], que Descartes n'a pas voulu faire un syllogisme, et que sa preuve ne repose point sur une majeure hypothétique en elle-même, et de plus purement logique et abstraite. Ce n'est pas la formule : tout ce qui pense existe, ou pour nous élever à la formule la plus simple et la plus générale : tout phénomène suppose une substance, ce n'est point cette formule qui fonde primitivement l'existence personnelle, le moi sujet de ma pensée : non, c'est, au contraire, le fait de conscience, à savoir, l'aperception directe de la pensée, et l'aperception, si l'on veut, indirecte mais réelle aussi du moi, du sujet de ma pensée, qui, peu à peu dégagé par la réflexion, a produit la formule générale : tout phénomène suppose un sujet, tout ce qui pense existe. La raison, bien différente du raisonnement, ne découvre pas le moi réel et vivant à la pâle lumière d'une formule abstraite; mais elle le conçoit par la vertu et la force synthétique qui sont en elle, aussitôt que le phénomène de la pensée est suggéré par l'expérience. La conception primitive de la raison ne précède pas le phénomène de la conscience, ni le phénomène de conscience ne précède la conception de la raison : ils sont tous deux contemporains dans l'unité du fait primitif de conscience. Et la conception de la raison, encore une fois, n'est pas un raisonnement,

1. Voyez t. Ier, p. 27.

qui pense existe ; or, je pense, do ...erait-il? Où la
vices dans cet argument. 4° l' ...pe, sa majeure?
cieux. En effet, la difficult' ..., aura le double vice,
sée à l'être, car ce sor ...elle veut prouver, et de
elles-mêmes. Or cet ...ue. Non, il n'y a point ici
rente à une chose ...t profondément Descartes à
time quand, sar ...nencez par m'imputer de fausses
riser on gén' ...voir le plaisir de les réfuter. Nulle
majeure, ' ...peut combler l'abîme qui sépare la pensée
existe, ... le phénomène de la substance, la qualité du
elle r... c'est la raison elle-même qui, par sa propre
lég... franchit cet abîme, qui *révèle*, le mot est ici par-
...ement propre, le sujet caché mais réel de tout phé-
nomène, de toute pensée. Ou plutôt il n'y a point ici d'abîme, il n'y en a que pour la logique ; dans la réalité de la conscience, il y a distinction, il n'y a pas séparation : la pensée est donnée à la conscience et à la raison dans le sujet, et le sujet leur est donné avec la pensée. Parlons mieux, parlons avec Descartes ; il n'y a pas primitivement de pensée et de sujet, ce langage est trop abstrait ; il est logique, il n'est pas psychologique ; il y a d'abord, il y a toujours telle ou telle pensée déterminée qui est mienne, et un sujet déterminé de ces pensées déterminées qui est moi : leur lien n'est pas un lien logique ; c'est un lien réel ; marquez-le si vous voulez par *ergo*, ce n'est là que la figure et le simulacre d'un syllogisme, ce n'est pas un syllogisme, c'est une conception immédiate ne s'appuyant sur aucun principe, sur aucun intermédiaire, c'est l'apercep-

d'une pensée vivante dans un moi vivant.
'a vie de l'âme, la psychologie aboutit
' qu'elle part de la réalité.
chologie qui fournit à la théologie
tologique de l'existence de Dieu;
.. priori est très-solide, quand on la
. vrai point de vue, quand on la rétablit sur
.éritable base.

Nous avons vu que Kant a bon marché de la preuve ontologique présentée sous la forme logique ; mais ses arguments ne valent plus rien contre la vraie preuve cartésienne. Celle-là est inattaquable à tous les arguments, parce qu'elle ne repose point sur un argument : pour lui rendre toute sa force, il suffit de lui restituer son caractère.

Quand j'ai saisi ma propre existence sous ma pensée, j'ai la conscience ou la conception d'un être qui existe réellement, d'une substance qui est moi-même. Mais il ne me faut pas beaucoup de temps, une bien longue expérience de moi-même pour reconnaître l'infirmité de cette substance dans les défaillances de la pensée qui la constitue. La sensation qui éveille d'abord la pensée l'empêche quelquefois, l'obscurcit par sa vivacité même ou l'énerve de ses langueurs. La passion, qui lui donne souvent tant d'énergie, l'aveugle encore plus souvent. Un petit grain de gravier[1], placé de telle manière plutôt que de telle autre, une mouche qui bourdonne trouble

1. Pascal, *Pensées*.

et tient en échec la plus forte intelligence. Et chaque nuit le sommeil suspendant la mémoire, éteignant la conscience, interrompt et semble anéantir notre existence, puisqu'elle nous en fait perdre toute connaissance, c'est-à-dire ce qui la constitue à nos yeux. Je suis, car je pense; je suis réellement, car je pense réellement; je suis donc une substance qui se connaît de la science la plus certaine de toutes, puisqu'elle est la plus immédiate, la conscience. Mais, cette substance que je suis et que je sais être, je la sais aussi et je la sens finie et limitée de toutes parts. Je la sais et je la sens imparfaite dans l'évidente imperfection de ma pensée; c'est là un fait aussi certain que celui du sentiment de l'existence. Ce n'est pas non plus un fait moins certain qu'en même temps que je reconnais l'imperfection de mon être, je conçois un être parfait qui est le principe du mien. Comme ma raison conçoit l'être sous la pensée, ainsi cette même raison, dès que mon existence imparfaite, limitée, finie et contingente lui est donnée, conçoit un être parfait, infini, illimité, nécessaire. Elle s'élève de l'imparfait au parfait, du fini à l'infini, du contingent au nécessaire par une force qui est en elle, et qui porte avec soi son autorité, sans s'appuyer sur aucun principe étranger, sans recourir à aucune majeure. Les deux termes ici sont en contraste absolu, à savoir, l'imparfait et le parfait, le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire, dans une synthèse qui n'est ni une induction de l'expérience ni une déduction du raisonnement. Ici point de syllogisme; car pour atteindre le-

giquement l'infini, le parfait, le nécessaire dans la conclusion, sur quelle majeure, sur quel principe s'appuierait le syllogisme? Ou ce principe contiendrait déjà l'infini, et le syllogisme ferait un cercle; ou il ne le contiendrait pas, et alors la conclusion serait impossible. Ici non plus il n'y a pas d'abstraction. Comme je ne pars pas d'une substance imparfaite en général, mais de l'être imparfait que je suis, par cela même l'être parfait que je conçois en opposition au mien n'est pas un être abstrait; c'est un être réellement existant dans sa perfection et son infinitude, comme l'être que je suis existe réellement dans son imperfection et dans ses limites. L'existence de cet être a toute la réalité du mien pour en être le principe, comme la substance de ma pensée a toute la réalité de ma pensée. Le principe du moi réel et vivant n'est pas et ne peut pas être une entité logique : car d'où viendrait la réalité du moi, si son principe était une abstraction? Mais les raisonnements même les meilleurs ne viennent ici qu'après coup. Le fait est que primitivement la raison, dès qu'elle conçoit l'imperfection de mon être, conçoit un être parfait. Voilà le fait primitif, merveilleux, si on veut, mais incontestable. Plus tard la réflexion et le raisonnement s'en emparent, et le produisent dans l'école sous un appareil de formules générales qui ont leur légitimité tant que ce fait leur sert de fondement, et qui, dès qu'on l'ôte, s'écroulent avec lui. Ce n'est point cette formule générale : l'imparfait suppose le parfait, le fini suppose l'infini, le contingent suppose le néces-

saire, qui, logiquement appliquée au moi imparfait, fini, contingent, donne l'être nécessaire, infini, parfait; c'est la conception naturelle de l'être parfait, principe de mon être imparfait, que la raison donne d'abord spontanément, et qui, plus tard, abstraite et généralisée, engendre des formules que la raison accepte, parce qu'elle s'y reconnaît et y retrouve son action primitive et légitime. Ces formules sont excellentes et vraies; elles servent de principe au raisonnement et à la logique, mais leur racine est ailleurs, dans l'énergie naturelle de la raison. La logique règne dans l'école, *illa se jactet in aula;* mais la raison appartient à l'humanité tout entière : elle est la lumière de tout homme à son entrée en ce monde; elle est le trésor des pauvres d'esprit comme des plus riches intelligences. Le dernier des hommes, dans le sentiment de la misère inhérente à sa nature bornée, conçoit obscurément et vaguement l'être tout parfait, et ne peut le concevoir sans se sentir soulagé et relevé, sans éprouver le besoin et le désir de retrouver et de posséder encore, ne fût-ce que pendant le moment le plus fugitif, la puissance et la douceur de cette contemplation, conception, notion, idée, sentiment; car qu'importent ici les mots, puisqu'il n'y a pas de mots pour l'âme? La pauvre femme, dont Fénelon enviait la prière, ne prononçait pas de savantes paroles, elle pleurait en silence, abîmée dans la pensée de l'être parfait et infini, témoin invisible et consolateur secret de ses misères. Nous ressemblons tous à cette pauvre femme. Conce-

voir l'être parfait du sein de notre imperfection, c'est déjà un perfectionnement, un pressentiment sublime, un éclair dans notre nuit, une source vive dans notre désert, un coin du ciel dans la prison de la vie. Toutes ces fortes expressions peignent la scène intérieure qui se passe dans toutes les âmes, dans celle de Platon ou de Leibnitz comme dans celle du dernier des hommes, qui relève l'un, humilie l'autre, et les confond dans le sentiment de la même nature, de la même misère, de la même grandeur. L'homme est toujours dans le philosophe; il l'inspire à la fois et le retient, et le rappelle sans cesse au sentiment de la réalité. C'est aussi à la psychologie à éclairer et à féconder la logique. Elle lui transmet des éléments vivants et réels que la logique combine ensuite, développe et systématise légitimement, si elle ne se sépare pas de la psychologie. S'en sépare-t-elle et présente-t-elle ses formules générales, ses principes abstraits, ses raisonnements les plus réguliers pour fonder la réalité, elle y succombe; elle manque le but en voulant le dépasser, et elle ouvre la porte au cepticisme. Le syllogisme de Leibnitz, s'il n'avait rien derrière lui et avant lui, autoriserait les objections de Kant; mais ces objections s'évanouissent dès qu'on rapporte l'argument de Leibnitz à sa source, à la vraie preuve cartésienne, comme les objections de Kant contre la réalité substantielle du moi s'évanouissent dès qu'on restitue au *je pense, donc je suis*, son véritable sens, et qu'au lieu d'en faire un raisonnement on lui rend l'autorité irréfragable d'une aperception immédiate et

spontanée, d'un fait primitif et permanent de la conscience.

L'argument appelé par Kant argument *cosmologique* est celui que Leibnitz a nommé argument *a contingentia mundi*. Kant le présente ainsi : « Si quelque chose « existe, il doit exister aussi un être absolument né- « cessaire : or, il existe quelque chose, ne serait-ce « que moi-même, donc il existe un être absolument « nécessaire. La mineure contient une donnée expéri- « mentale, et la majeure conclut d'une donnée expéri- « mentale en général à l'existence de quelque chose de « nécessaire. Ainsi, la preuve part de l'expérience, par « conséquent elle n'est pas tout à fait *a priori* ou on- « tologique. » Et, sous ce rapport, Kant trouve cette preuve un peu plus accessible au sens commun et moins scholastique que la première. Mais cette différence qu'il met entre les deux preuves vient seulement de ce qu'il a considéré la preuve ontologique dans sa forme logique, et non pas dans sa forme psychologique, telle que Descartes l'avait d'abord présentée. Là, en effet, il y avait aussi une mineure qui contenait une donnée expérimentale, à savoir, l'imperfection de mon être, comme ici la mineure est la contingence de mon être et celle du monde. Les deux mineures ont donc le même caractère, et au fond les deux arguments se ressemblent tellement, qu'en exposant le précédent, selon le génie et non selon la lettre du cartésianisme, nous avons pu déjà exposer celui-ci. L'imperfection de mon être tient intimement à sa contingence; nous avons à la fois

le sentiment de l'une et de l'autre, et par conséquent aussi nous concevons en même temps l'être parfait et l'être nécessaire. Mais hâtons-nous d'ajouter, ce que Kant n'a pas soupçonné, qu'il n'y a pas plus de syllogisme dans un cas que dans l'autre, et qu'ici comme tout à l'heure le syllogisme est un paralogisme. En effet, la vraie majeure de l'argument cosmologique doit être que toute existence contingente ne suffit pas à elle-même, et suppose quelque chose qui existe nécessairement. Or, il est clair que cette majeure renferme déjà la conclusion. Ce n'est donc pas ici un syllogisme, c'est un pur enthymème, comme l'argument ontologique et comme le *je pense, donc je suis.*

Kant se fait un monstre d'un être nécessaire. « La « nécessité absolue, dit-il, que nous avons un si indis- « pensable besoin de reconnaître comme le dernier « soutien de toutes choses, est le véritable abîme de la « raison humaine. L'éternité elle-même, quelque su- « blime et quelque effrayante que la dépeigne Haller, « ne frappe pas les esprits de tant de vertige; car elle « ne fait que mesurer la durée des choses, elle ne les « soutient pas. On ne peut pas écarter et on ne peut pas « non plus supporter cette pensée qu'un être, que nous « nous représentons comme le plus élevé de tous les « êtres possibles, puisse se dire à lui-même : Je suis de « toute éternité; hors de moi, rien n'existe que par « ma volonté; mais *d'où suis-je donc?* Ici tout s'écroule « autour de nous. . . . . »

Ce langage est celui de l'imagination, non de la raison.

Assurément si l'imagination veut se représenter quelque chose de nécessaire, elle ne le peut, pas plus qu'elle ne peut se représenter l'infini ni l'être parfait, ni même une substance quelconque. L'imagination ne se représente que des grandeurs et des formes, c'est-à-dire des phénomènes finis, limités, imparfaits, contingents. Si elle veut aller au delà, elle doit être en effet saisie de vertige. Mais la raison est plus forte que l'imagination : l'invisible est son domaine; elle n'imagine point, elle conçoit. Elle a l'idée la plus précise qui se puisse de l'être nécessaire comme de l'être parfait, comme de l'être lui-même, ou il faut dire que nous n'avons aucune idée précise du contingent, de l'imparfait et des phénomènes. Nous ne connaissons que trop bien la contingence de notre être, nous la connaissons immédiatement; nous concevons donc parfaitement son contraire, c'est-à-dire un être qui a en lui-même le principe de son existence, tandis que le principe de la nôtre est ailleurs, qui par conséquent ne peut pas ne pas être, se suffit à soi-même, indéfectible dans son essence comme il est parfait dans tous ses attributs. Nous n'avons besoin que de rentrer en nous-même pour y concevoir Dieu par contraste, et ici encore la psychologie éclaire à nos yeux l'ontologie et la théodicée.

Kant se retranche dans son argument perpétuel. Le principe qui du contingent conclut l'être nécessaire n'a de valeur que dans le monde sensible; hors de là, c'est un principe purement régulateur de la raison qui lui

sert à accomplir l'unité qu'elle cherche, et ne lui donne qu'un idéal sans réalité : réaliser cet idéal est une illusion dialectique. Mais, en vérité, quelle étrange position Kant fait-il à la raison et au principe qui du contingent conclut le nécessaire? Il ne lui accorde de valeur que dans le monde sensible et dans les limites de l'expérience; mais cette concession est une dérision, car il est trop clair que dans le monde sensible et dans les limites de l'expérience tout est contigent, comme tout est imparfait. Rien, absolument rien n'y est et n'y peut être nécessaire et parfait. Y renfermer le principe en question, c'est lui refuser toute application; et quand, selon sa portée naturelle et selon la nature des choses, il sort du monde sensible où tout est contingent, pour atteindre le nécessaire qui est son objet, ce n'est plus alors qu'un principe régulateur qui amuse et abuse notre raison d'une apparence chimérique, science frivole et contradictoire avec elle-même, principe qui est pour nous comme le mauvais génie qui se jouait de Descartes, raison pure qui n'a des ailes que pour s'élancer dans le vide, puissance de l'esprit humain qui n'est au fond qu'une impuissance maladive, idéal insensé qui nous est donné nécessairement et vainement, et dont le fantôme est à la fois une énigme incompréhensible et un tourment sans raison comme sans fin.

Kant traite avec un peu plus d'indulgence la dernière preuve, la preuve physico-théologique qui se tire

de la contemplation de l'ordre du monde. Voici les principaux points de cette preuve : 1° Il y a partout dans le monde des marques visibles d'un ordre exécuté avec la plus grande sagesse, dans un dessein arrêté et avec une variété admirable de moyens ; 2° cet ordre de fins est tout à fait étranger aux choses, et ne leur appartient pas essentiellement ; 3° il existe donc une ou plusieurs causes sages ; et cette cause n'est pas une nature qui agit aveuglément, mais une intelligence qui agit avec liberté ; 4° l'unité de cette cause se conclut avec certitude de l'unité des rapports réciproques de toutes les parties du monde. « Cet argument, dit « Kant, mérite d'être toujours rappelé avec respect. « C'est le plus ancien, le plus clair, et celui qui convient « le mieux à la raison de la plupart des hommes. Il vi« vifie l'étude de la nature en même temps qu'il y puise « toujours de nouvelles forces. Il conduit à des fins que « l'observation par elle-même n'aurait pas découver« tes, et il étend nos connaissances actuelles...... Ce « serait donc vouloir non-seulement nous retirer une « consolation, mais tenter l'impossible, que de pré« tendre enlever quelque chose à l'autorité de cette « preuve. La raison, incessamment élevée par des ar« guments si puissants et qui s'accroissent perpétuelle« ment, ne peut être tellement rabaissée par les incer« titudes d'une spéculation subtile et abstraite, qu'elle « ne doive être arrachée à toute irrésolution sophisti« que, comme à un songe, à la vue des merveilles de la

« nature et de la structure majestueuse du monde, pour « parvenir de grandeur en grandeur jusqu'à la gran« deur suprême. »

Vous voyez avec quel respect Kant parle de l'argument des causes finales, et quelle confiance il paraît lui accorder; mais il ne fait qu'une concession en ne chicanant point sur une manière de raisonner « qui, « dit-il, ne supporterait peut-être pas la sévérité de la « critique transcendentale. » Voilà le sceptique qui reparaît et oublie ce qu'il disait lui-même tout à l'heure de cette *irrésolution sophistique* à laquelle doit nous arracher le spectacle de la nature. Pour nous, nous ne craignons pas la critique transcendentale la plus sévère pour le principe de l'argument physico-théologique, à savoir le principe des causes finales; mais nous croyons, avec Kant, qu'il ne faut pas en exagérer la portée. Kant montre très-bien que cet argument, qui peut être appelé *a posteriori*, a besoin d'être complété par les preuves *a priori*. En effet, l'harmonie des phénomènes de la nature prouve seulement un architecte du monde. On peut, en partant de l'harmonie du monde, admettre un architecte suprême, comme le faisaient les anciens, et en même temps nier qu'il puisse être créateur. Ce sont deux questions tout à fait différentes, et qui doivent être résolues par des principes différents. En second lieu, si nous ne sortons pas de l'argument physico-théologique, cette grandeur de l'ouvrier que nous concevons proportionnée à ses œuvres, n'est rien de bien déterminé, et l'expérience, c'est-à-dire la con-

naissance que nous avons du monde, quelque étendue qu'elle soit, ne nous donnera jamais l'idée de la toute-puissance, de la parfaite sagesse, de l'unité absolue de l'auteur suprême. Si donc, dans cet argument, on conclut à l'existence nécessaire d'un créateur unique et parfait, c'est qu'on mêle à l'argument physico-théologique les arguments cosmologiques et ontologiques. « Les théologiens naturalistes ont donc tort, dit Kant « avec raison, de dédaigner les preuves transcenden-« tales et de les regarder, avec l'orgueil de physiciens « éclairés, comme la toile d'araignée d'obscurs investi-« gateurs. Car, s'ils voulaient s'examiner eux-mêmes, « ils trouveraient qu'après avoir longtemps marché sur « le sol de la nature et de l'expérience, se voyant tou-« jours également éloignés de l'objet que poursuit leur « raison, ils abandonnent tout à coup ce terrain et pas-« sent dans la région des pures possibilités où, sur les « ailes des idées, ils espèrent atteindre ce qui échappait « à leur investigation empirique. »

La critique transcendentale est terminée par un appendice sur le véritable et légitime usage des idées de la raison pure. Nous terminerons nous-mêmes cette leçon déjà bien longue par la plus brève analyse de cet appendice.

Tout ce qui est fondé sur la nature de nos facultés doit être approprié à une fin et d'accord avec leur légitime usage. Les idées de la raison pure doivent donc avoir aussi leur bon usage. Mais quel est-il? Un usage purement régulateur : elles servent à diriger l'entende-

ment vers un certain but, qui est la plus grande unité et la plus grande extension possible. Grâce aux idées, toutes les notions, qui sans cela resteraient éparses et sans lien, convergent en un seul point, mais ce point n'est qu'un foyer imaginaire, car il est placé hors de la portée de l'expérience, c'est-à-dire hors des limites de la connaissance humaine. L'illusion consiste à regarder comme réel ce foyer imaginaire. En même temps cette illusion est inévitable ; car il y a en nous un penchant naturel qui nous porte à dépasser les bornes de l'expérience. Ainsi, à vrai dire, les idées ne nous apprennent rien sur leurs objets ; elles sont de simples directions que doit suivre dans ses recherches notre faculté de connaître.

Pour mieux faire comprendre sa pensée, Kant reprend les idées psychologiques, cosmologiques et théologiques, et il indique l'usage particulier de chacune d'elles. « D'abord en psychologie nous unirons, en vertu de ces idées, tous les phénomènes, tous les actes, toutes les puissances de notre esprit, en suivant le fil de l'expérience interne, comme si cet esprit était une substance simple, existant avec une identité personnelle (au moins dans cette vie) au milieu de la variation perpétuelle de tous ses états intérieurs et des phénomènes corporels qui en sont les conditions externes. En cosmologie, nous poursuivrons la recherche des conditions des phénomènes naturels, internes et externes, comme si cette recherche ne devait jamais avoir de terme, sans nier pour cela que ces phénomènes

n'aient hors d'eux-mêmes leurs causes premières purement intelligibles, et qui ne pourront jamais être physiquement expliquées. Enfin, en théologie, nous considérerons toutes les données de l'expérience comme si ces données formaient une unité absolue, mais toujours dans les limites du monde sensible, et en même temps comme si l'ensemble de tous les phénomènes (le monde sensible) avait un principe unique, se suffisant à lui-même, et placé en dehors de ce monde, c'est-à-dire une raison suprême existant par elle-même et créatrice..... »

Tel est l'usage auquel sont destinées les idées psychologiques, cosmologiques et théologiques. Voulons-nous accorder une réalité objective à ces idées? Rien ne nous en empêche; mais il ne suffit pas pour être autorisé à admettre une chose de n'y trouver aucun obstacle : il ne suffit pas que les idées ne soient pas contradictoires pour que nous devions en reconnaître la valeur objective. L'opinion que Kant développe ici avec tant de complaisance peut se résumer en ce peu de mots : les idées transcendentales du moi et de Dieu n'ont de valeur que par rapport à l'expérience qu'elles dirigent et qu'elles systématisent; mais on ne peut affirmer la réalité même de leurs objets, parce que cette réalité dépasse les limites de l'expérience. « Ainsi, dit « Kant, la raison pure, qui semblait d'abord ne nous « promettre rien moins que l'extension de la connais- « sance au delà des bornes de l'expérience, si nous la « comprenons bien, ne contient que des principes ré-

« gulateurs, principes qui, à la vérité, prescrivent une « unité supérieure à celle que peut atteindre l'entende- « ment..... mais qui, mal entendus et pris pour des « principes constitutifs de connaissances transcendantes, « engendrent, par une apparence brillante mais illu- « soire, des disputes éternelles. » — Comme cette apparence « est et sera toujours naturelle, il était prudent « de rédiger tous les actes du procès, et de les déposer « dans les archives de la raison humaine, afin d'éviter « de semblables erreurs à l'avenir. »

Telle est la dernière conclusion de la dialectique transcendentale. Elle sert de principe et de passage à la Méthodologie, comme nous le verrons dans la prochaine leçon.

VIIe LEÇON.

Sujet de la leçon : analyse de la *méthodologie transcendentale*. — But de la méthode transcendentale. — Discipline de la raison pure. — Différence des connaissances mathématiques et des connaissances philosophiques. Les *définitions*, les *axiomes*, les *démonstrations* ne conviennent pas à la philosophie. — Du rôle de la raison dans la polémique. — Défense de l'indépendance philosophique et en particulier de la *critique de la raison pure*.—Distinction du scepticisme et de la critique. — Discipline de la raison pure par rapport aux hypothèses; — par rapport aux preuves. — Canon de la raison pure : de la fin suprême de la raison. Que

la morale nous rend ce que nous enlève la spéculation métaphysique. Distinction entre l'opinion, la science et la foi. — Réponse à Kant. — Architechtonique de la raison pure. — Histoire de la raison pure : classification des systèmes.

Nous avons terminé l'exposition de la première partie de la Critique de la raison pure, la doctrine élémentaire, qui comprend l'esthétique et la logique transcendentale. Dans cette première partie, Kant énumère et détermine tous les éléments purs ou *a priori* de la connaissance humaine : là se trouvent rassemblés tous les matériaux qui peuvent servir à construire l'édifice entier de la raison pure spéculative. Mais, pour élever cet édifice, il ne suffit pas de posséder des matériaux, il faut encore avoir un plan, une méthode, qui apprennent à en faire un usage légitime et régulier: de là, dans la Critique de la raison pure une seconde partie, dont le but est de déterminer ce plan, cette méthode ; c'est la Méthodologie.

Kant reprend et résume, dans la Méthodologie, les résultats précédemment établis sur la valeur objective de la raison pure. Nous le laisserons établir et développer lui-même à sa manière son opinion définitive, jusqu'à ce que, tout ayant été dit de son côté comme il lui aura plu de le faire, nous reprenions la parole à notre tour. Cette leçon ne sera guère qu'une exposition mêlée de citations nombreuses; nous nous effacerons le plus possible, et Kant tout seul vous parlera.

Les recherches précédentes ont montré de quelles

illusions la raison pure est le siége : notre premier soin ne doit donc pas être de chercher à étendre la connaissance rationnelle, mais de la resserrer au contraire dans ses véritables limites, c'est-à-dire de lui imposer une *discipline*. Il faut une discipline à la raison pure; elle a échappé jusqu'ici à cette humiliation « parce que, « en voyant son air grave et solennel, personne ne « pouvait la croire capable de prendre, dans un jeu « frivole, des images pour des idées et des mots pour « des choses. » Il est vrai que l'utilité de cette discipline est toute négative; elle se borne à prévenir les erreurs de la raison, en réprimant son penchant à s'étendre au delà des bornes de l'expérience; mais elle n'en est pas moins fort importante. « Là où les bornes « de notre connaissance possible sont très-étroites, « l'inclination à juger très-grande, l'apparence très- « trompeuse et l'erreur très-funeste, l'instruction né- « gative, qui sert à nous préserver de l'erreur, a plus « d'importance qu'une instruction positive qui tendrait « à agrandir notre connaissance. »

La dialectique transcendentale contenait déjà une discipline de la raison pure; mais cette discipline regardait uniquement le contenu, ou les éléments mêmes de la connaissance : celle-ci tombe sur la méthode.

En voyant la certitude des résultats auxquels aboutissent les mathématiques sans le secours de l'expérience, la philosophie est naturellement conduite à penser qu'elle aura le même bonheur en suivant la même méthode; mais c'est ignorer la différence profonde qui

sépare les deux espèces de connaissances dont s'occupent la philosophie et les mathématiques.

Je prends pour exemple le concept de triangle. Ce concept est entièrement *a priori*, car le triangle n'est qu'une limitation de l'espace qui nous est donné par une intuition pure. Soit que je me représente un triangle dans une intuition pure, soit même que je me le représente sous une forme empirique, c'est-à-dire en le figurant sur le papier, dans l'un et l'autre cas je le construis *a priori* et sans le secours de l'expérience. Le triangle ainsi construit *a priori* est sans doute un triangle particulier, mais les propriétés que je lui découvre sont indépendantes de la grandeur de ses côtés et sont valables pour tous les triangles possibles. Mais en est-il ainsi des connaissances philosophiques? Par exemple, le concept de cause doit s'appliquer à un objet sensible donné par l'expérience; autrement, il serait une forme vide de l'entendement; il suppose donc l'intuition empirique. Ainsi, pour avoir l'idée d'un certain triangle, l'intuition pure me suffisait; pour avoir l'idée d'une certaine cause, il faut que j'aie recours à l'expérience.

Les propositions mathématiques sont des propositions synthétiques *a priori*, car elles ont pour unique fondement les intuitions pures de l'espace et du temps; de là l'évidence qui s'attache à ses propositions. En philosophie, les conditions de la connaissance ne sont pas les mêmes : ici l'intuition pure ne suffit plus. Sans doute l'expérience elle-même serait impossible sans les

concepts, mais ces concepts exigent à leur tour l'expérience, puisqu'ils doivent s'appliquer aux phénomènes, c'est-à-dire à la matière de l'intuition, laquelle n'est pas donnée *a priori* comme la forme de cette même intuition, le temps et l'espace, mais *a posteriori*.

Si telle est la différence qui sépare les connaissances mathématiques des connaissances philosophiques, il suit que la méthode, propre aux premières, n'est pas applicable aux secondes.

« La raison pure, dit Kant, a cela de particulier que, « malgré les avertissements les plus pressants et les plus « clairs, elle se laisse toujours entraîner par l'espoir de « parvenir, au delà des bornes de l'expérience, aux « régions pleines d'attraits du monde intelligible ; il est « donc ici nécessaire d'enlever en quelque sorte la der- « nière ancre d'une espérance fantastique, et de mon- « trer que l'application de la méthode mathématique à « cette sorte de connaissances ne peut procurer le « moindre avantage, si ce n'est peut-être celui de faire « voir plus clairement que la géométrie et la philoso- « phie sont deux sciences tout à fait différentes, et que « par conséquent les procédés de l'une ne peuvent être « employés par l'autre.

« Puisque l'évidence mathématique repose sur les « définitions, les axiomes et les démonstrations, il me « suffira de montrer que rien de tout cela ne peut avoir « lieu en philosophie ; que le géomètre, en appliquant « sa méthode à la philosophie, ne bâtirait que des châ- « teaux de cartes, et que le philosophe, en transpor-

« tant la sienne aux mathématiques, ne pourrait faire « que du verbiage. »

1° *Des Définitions.* Si définir un objet c'est exposer clairement toutes les propriétés qui lui appartiennent, on ne peut définir les objets empiriques. Pour que la définition fût adéquate à son objet, il faudrait que l'observation eût été sûre et complète ; mais l'observation se corrige et s'étend ; les caractères que nous avions cru d'abord découvrir et que nous avions constatés disparaissent ; d'autres se découvrent, ainsi la définition change, et la connaissance ne demeure jamais dans des limites certaines. Il en est des idées *a priori* de la philosophie comme des concepts empiriques : je puis éclaircir de plus en plus les notions de cause, de substance, etc. ; bien des caractères peuvent d'abord m'avoir échappé, et la perfection de mon analyse est toujours douteuse.

Puisqu'on ne peut définir ni les concepts empiriques ni les notions *a priori*, il ne reste plus à la définition que les concepts arbitraires. Dans ce cas, il n'y a plus lieu à demander si ma définition est exacte et renferme les vrais caractères et tous les caractères de l'objet, puisque je n'ai mis dans l'objet précisément que les caractères qui sont exprimés par la définition. Mais si ces sortes de définitions sont vraies, souvent leurs objets ne sont pas réels. Il n'y a que les mathématiques où se réunissent la vérité de la définition et la réalité de l'objet défini : la vérité de la définition, car le concept de l'objet défini y est toujours adéquat à l'objet

lui-même ; la réalité de l'objet, car nous pouvons nous le représenter *a priori* dans l'intuition. Aussi les définitions mathématiques ne sont-elles jamais erronées : on ne saurait y reprendre que la forme, qui admet plus ou moins de précision. Les définitions mathématiques sont donc seules de véritables définitions : un titre plus modeste convient aux définitions philosophiques. Tandis que les premières, formées synthétiquement, constituent le concept même, les secondes ne font que l'expliquer en le décomposant par l'analyse : ce sont plutôt des *expositions*.

Que faut-il conclure de là ? C'est « qu'en philosophie « on ne peut imiter les mathématiques et commencer « par des définitions, si on prétend faire autre chose « que des hypothèses. Puisque en effet les définitions ne « sont que des décompositions de notions données, ces « notions les précèdent donc, quoique confuses encore, « et leur exposition imparfaite est antérieure à l'expo- « sition parfaite ; ainsi il nous arrive de tirer des con- « séquences de certains caractères obtenus par une « analyse incomplète, avant d'être parvenus à une ana- « lyse complète, c'est-à-dire à une définition. En un « mot, dans la philosophie, la définition, comme pos- « sédant une clarté reconnue, devrait plutôt suivre le « travail que le commencer. Au contraire, en mathé- « matiques, la définition n'est jamais précédée d'au- « cune notion, et comme elle-même fonde immédiate- « ment la notion, c'est aussi par elle qu'il faut débuter. »

« La philosophie, ajoute Kant dans une note, four-

« mille de définitions vicieuses, et surtout de ces défi-
« nitions qui contiennent bien des éléments nécessaires
« à la définition, mais qui ne les contiennent pas tous.
« Si on ne pouvait se servir d'un concept sans l'avoir
« défini, il serait bien difficile de philosopher. Mais,
« comme on peut toujours faire un bon et légitime
« usage des éléments de l'analyse, quelle que soit l'é-
« tendue de cette analyse, on peut aussi employer très-
« utilement des définitions incomplètes, c'est-à-dire des
« propositions qui ne sont pas encore proprement des
« définitions, mais qui sont vraies et en approchent.
« La définition dans les mathématiques s'applique à
« l'*esse*, dans la philosophie au *melius esse*. Il est beau
« mais souvent très-difficile d'y parvenir. Les juriscon-
« sultes cherchent encore une définition à leur concept
« du droit. »

2° *Des Axiomes*. Il y a dans les mathématiques de véritables axiomes, car il y a des principes intuitifs, des principes dérivant de l'intuition pure. Cette proposition, par exemple : il y a toujours trois points dans un plan, est une proposition synthétique *a priori*, et pour la former je n'ai pas besoin de sortir de l'intuition pure du plan. L'évidence de cette proposition, et en général de tous les principes mathématiques, résulte de leur origine même. Mais l'origine des principes philosophiques est différente; aussi leur certitude n'a-t-elle pas la même évidence; ce ne sont pas des axiomes. Pour passer de la notion de cause à ce principe : tout ce qui arrive a une cause, il faut que je m'adresse

à l'expérience qui seule peut me faire connaître un événement, ou une chose commençant d'être dans le temps. Ce principe et tous les principes de cette nature, je ne puis donc les connaître par des concepts, sans le secours de l'expérience : de là vient qu'ils ne peuvent jamais avoir la certitude des propositions mathématiques. « Il s'en faut beaucoup, dit Kant, qu'une proposition quelconque de la raison pure transcendentale « soit aussi manifeste, comme on a coutume de le dire « fièrement, que la proposition : deux fois deux font « quatre. »

3° *Des Démonstrations*. De ce que les principes de la philosophie manquent d'évidence, il s'ensuit qu'elle est impuissante à rien démontrer nécessairement. Il n'y a donc pas de véritable démonstration en philosophie, mais seulement dans les sciences qui reposent sur des intuitions pures ou *a priori*, et qui ne s'appuient jamais sur l'expérience, c'est-à-dire dans les mathématiques.

« La conséquence de tout ce qui précède, c'est qu'il « ne convient pas du tout à la nature de la philoso- « phie, surtout dans le champ de la raison pure, de « prendre la démarche superbe du dogmatisme, et de « se décorer des titres et des insignes des mathéma- « tiques : car elle n'appartient pas à l'ordre de ces « sciences, quoiqu'elle ait toute raison d'espérer une « union fraternelle avec elles. Ces prétentions dont se « flatte ordinairement la philosophie, l'empêchent d'at- « teindre son véritable but qui est de découvrir l'illu-

« sion d'une raison qui méconnaît ses bornes, et de la « rappeler, à l'aide d'une explication suffisante de nos « concepts, à la modeste mais solide connaissance d'elle-« même. Alors la raison, dans ses recherches transcen-« dentales, ne regardera plus devant elle avec une aveu-« gle confiance, comme si la route qu'elle suit devait la « conduire droit au but, et les prémisses sur lesquelles « elle s'appuie n'auront plus un tel prix à ses yeux « qu'elle croie inutile de regarder souvent en arrière, « et de voir si elle ne découvrirait pas dans le cours « de ses raisonnements des fautes qui lui auraient « échappé et qui l'obligeraient à mieux déterminer ses « principes ou à les changer tout à fait. »

En vérité, quelque désir que nous ayons de laisser la parole à Kant, il nous est difficile de ne pas l'interrompre ici un moment pour défendre un peu la philosophie, et relever quelques-unes des assertions tranchantes et hypothétiques accumulées dans cette partie de la méthodologie. Assurément la méthode mathématique est inapplicable à la philosophie, et ce n'est point par des définitions, des axiomes et des démonstrations qu'il est possible d'établir une vraie science métaphysique, comme on paraissait trop le croire au XVIIe siècle où le génie mathématique dominait tous les esprits et envahissait toutes les sciences. Plus tard, quand les sciences physiques et naturelles eurent jeté un si grand éclat, leur méthode, à laquelle on devait tant de découvertes, tant de conquêtes précieuses sur la nature, fut donnée en modèle à la philoso-

phie. Mais la vraie méthode philosophique n'est absolument ni celle des mathématiques ni celle des sciences naturelles, parce que les problèmes dont s'occupe la philosophie et les vérités qu'elle poursuit sont d'un ordre entièrement différent. Il n'y a pas de méthode exactement applicable à toute espèce de choses ; c'est la nature propre de chaque chose qui détermine la méthode particulière qui lui convient. Les mathématiques sont le domaine de la déduction fondée sur un certain nombre de principes évidents par eux-mêmes. Les sciences naturelles sont le domaine de l'induction appuyée sur des faits qui doivent avoir aussi leur évidence. La philosophie participe à la fois de ces deux ordres de procédés, et de plus elle a les siens qui lui sont propres. Ainsi, les phénomènes de conscience sont des faits tout aussi certains que ceux dont s'occupent les sciences naturelles ; ces faits, on les observe, on les classe, on les rapporte à leurs lois d'après la méthode à laquelle est attaché le nom de Bacon. D'un autre côté, la raison humaine a des principes universels et nécessaires comme les principes des mathématiques : leur évidence est la même, et leur origine ne diffère guère. Kant trouve fort altière cette prétention qu'il y ait en philosophie des principes aussi évidents que celui-ci : deux fois deux font quatre. Mais nous lui demanderons (aussi modestement qu'il le voudra) si ce principe ou tout autre d'arithmétique ou de géométrie qu'il lui plaira de choisir est plus évident que ce principe de métaphysique tant de fois cité par lui-

même : tout ce qui commence à paraître a une cause. Laissons là l'origine du principe de causalité, laissons là sa portée ; considérons-le en lui-même, et que Kant nous dise ce qui lui manque en fait d'évidence. Ce principe n'est-il pas universel et n'est-il pas nécessaire? N'est-il pas évident par lui-même? Or, à cela que peut-on ajouter, et quelle plus grande évidence peut posséder aucun autre principe? En ce cas, comment prétendre avec Kant qu'au contraire des principes mathématiques l'évidence manque à ceux de la philosophie? Il en appelle à la différence de leur origine ; par exemple, le principe : tout ce qui commence de paraître a une cause, suppose l'expérience, à savoir, que quelque chose ait commencé à paraître ; ainsi sans l'expérience jamais ce principe n'aurait pu se former. Nous en convenons ; mais il faut convenir qu'il en est de même des principes mathématiques, et que sans une donnée expérimentale quelconque, ils n'eussent jamais pénétré dans l'esprit humain. Si les yeux n'eussent jamais aperçu dans la nature des triangles et des cercles imparfaits, jamais la raison n'aurait construit le cercle et le triangle parfaits. L'expérience n'est pas ici le fondement des définitions ; mais elle en est la condition indispensable. Même en arithmétique, sans l'intuition empirique de quantités concrètes, nul jugement synthétique *a priori* n'aurait eu lieu. Ainsi, pour l'origine même, les principes mathématiques n'ont aucun privilége sur certains principes philosophiques ; les uns et les autres ont pour condition l'expérience et pour

fondement direct la nature de l'esprit humain. C'est en reconnaissant cette analogie frappante des principes métaphysiques et des principes mathémathiques que de grands philosophes, Platon à leur tête, ont recommandé l'étude de la géométrie comme une préparation à celle de la philosophie. Voilà pourquoi l'école cartésienne en général aspire à donner à la philosophie l'évidence des sciences mathématiques, et emprunte à celles-ci leurs procédés, leurs formes, leur méthode au moins extérieure. Là est l'exagération, l'erreur; car si la philosophie touche aux mathématiques par plusieurs points, par les principes universels et nécessaires, c'est-à-dire dans les régions de la logique, comme elle touche aux sciences naturelles par la psychologie empirique, elle diffère autant des mathématiques que des sciences naturelles par la nature des objets qu'elle poursuit. Dans ses deux parties les plus élevées, la psychologie rationnelle et l'ontologie, elle ne cherche plus à atteindre les phénomènes dont la conscience est le théâtre, ni les meilleures classifications de ces phénomènes, ni les formules abstraites auxquelles on peut rapporter en dernière analyse toutes les conceptions de l'esprit humain; elle cherche les êtres, non pas l'être en général, pure entité logique, mais les êtres déterminés et réellement existants ou dont l'existence réelle est en problème, à savoir, le moi, le monde et Dieu. Or, on n'atteint les êtres ni par la sensation ni par le syllogisme, ni par l'observation et l'induction ni par la déduction, c'est-à-dire ni par la

méthode des sciences naturelles ni par celle des mathématiques : on les atteint, nous l'avons vu, par des procédés différents et pourtant tout aussi certains. Mais de ce que la philosophie ne doit pas arbitrairement emprunter la méthode des mathématiques plus que celle des sciences naturelles, faut-il en conclure avec Kant que la philosophie est incapable d'arriver à aucune vérité dont la certitude puisse être comparée à celle des vérités mathématiques? De l'un et l'autre côté, en ce qui regarde les principes généraux et abstraits, la certitude est de la même nature; dans tout le reste, les procédés diffèrent comme les objets. De quel côté sont les résultats les plus certains? En dehors de l'école, chaque homme livré à lui-même est-il moins certain de son existence personnelle, identique et une, et par conséquent simple et spirituelle, ignorât-il même ces termes métaphysiques, que d'aucune vérité mathématique? Pourquoi donc dans l'école les rôles seraient-ils changés? Pourquoi la philosophie resterait-elle au-dessous de l'humanité? Pourquoi la raison réfléchie aurait-elle moins d'autorité que la raison naturelle? Après avoir fait ces réserves nécessaires, laissons la méthodologie kantienne reprendre le cours de ses développements.

Selon Kant, le vrai rôle de la raison dans la polémique sur l'âme, sur le monde et sur Dieu, consiste à placer les affirmations de la raison spéculative en présence des affirmations contraires, et à n'être dupe ni des unes ni des autres. La critique doit être satisfaite

quand elle a opposé à toute assertion négative sur Dieu et sur l'âme le *non liquet*, qui s'étend également à toute assertion affirmative. Sans doute le dogmatisme n'a rien à espérer même de l'avenir, puisque les objets qu'il poursuit sont éternellement en dehors de toute expérience ; mais, par cela même, il n'y a pas à craindre non plus que la thèse opposée trouve jamais des arguments décisifs. « Le terrain de la théologie et de la « haute psychologie, dit Kant, ne peut supporter au« cun champion vraiment redoutable : on peut bien « s'avancer d'un air fanfaron ; mais ce n'est qu'un jeu « d'enfant. C'est là une observation consolante, et qui « doit ranimer le courage de la raison.» Observation bien consolante en effet, et propre à encourager la raison, que celle qui ne détruit le matérialisme et l'athéisme qu'en détruisant aussi tout espoir de dogmatisme, et en plaçant les objets que nous voulons connaître en dehors des limites de notre connaissance !

Vient ensuite un long morceau, du caractère le plus élevé, où Kant prend la défense de la liberté illimitée de la discussion, au nom de la dignité de la raison, dans l'intérêt même de son perfectionnement, contre l'hypocrisie cachée souvent sous les plus nobles apparences, et en faveur de la sincérité des convictions et de la droiture intérieure de l'âme. Il va même jusqu'à proposer d'introduire cette liberté illimitée dans l'éducation, et d'ouvrir la porte des écoles à toutes les objections pour en démontrer d'avance l'impuissance. Ce serait beaucoup hasarder ; mais, sans adopter toutes

les idées de Kant, nous les trouvons en général si remarquables par leur hardiesse et par leur grandeur que nous transcrivons ce beau passage dans toute son étendue.

« Tout ce que la nature établit est bon à quelque fin. « Il n'y a pas jusqu'aux poisons qui ne servent à chas-« ser d'autres poisons et qui ne doivent avoir leur place « dans une pharmacie complète. Les objections contre « les prétentions exagérées de notre raison spéculative, « provenant de la nature même de cette raison, ne peu-« vent manquer d'avoir une bonne fin qu'il ne faut pas « mépriser. Pourquoi la Providence a-t-elle placé tant « d'objets d'un si grand intérêt pour nous à une telle « hauteur qu'il ne nous est guère permis de les entre-« voir, sinon d'une manière obscure et douteuse, et « que le désir de savoir est plutôt excité que satisfait? « Dans tous les cas, il est utile de laisser à la raison « une parfaite liberté d'investigation et de critique, « afin qu'elle puisse sans obstacle s'occuper de son « propre intérêt, qui exige qu'elle mette des bornes à « ses vues en même temps qu'elle cherche à les étendre, « et qui souffre toujours quand des mains étrangères « viennent la détourner de sa marche naturelle pour la « pousser vers des fins qui ne sont pas les siennes. Lais-« sez donc parler votre adversaire, pourvu qu'il ne parle « qu'au nom de la raison, et ne le combattez qu'avec « les armes de la raison. Au reste, soyez sans inquiétude « pour la bonne cause (l'intérêt pratique), car elle n'est « jamais en jeu dans un combat purement spéculatif.

« Ce combat découvre seulement une certaine antinomie de la raison, qui, reposant sur la nature même de cette faculté, doit être examinée. Ce combat même est un exercice utile à la raison ; il la force à considérer son objet sous deux points de vue, et il corrige son jugement en le circonscrivant.....

« Si l'on demandait au grave David Hume, à cet homme si propre à garder l'équilibre du jugement, ce qui l'a poussé à vouloir renverser par des objections laborieusement amassées cette conviction si consolante et si utile que la raison a le droit d'affirmer un être suprême et d'en avoir une idée déterminée : rien, répondrait-il, rien que le dessein de faire faire un pas à la raison dans la connaissance d'elle-même, et en même temps l'indignation que j'éprouve à voir la violence qu'on veut lui faire, lorsqu'on l'empêche d'avouer loyalement les faiblesses qu'elle découvre en s'examinant elle-même. D'un autre côté, demandez à un homme accoutumé à ne faire de la raison qu'un usage empirique et ennemi de toute spéculation transcendentale, demandez à Priestley quels motifs l'ont engagé, lui, pieux et ardent ministre de la religion, à saper les deux grandes colonnes de tout l'édifice religieux, la liberté et l'immortalité de l'âme (l'espérance de la vie future n'est chez lui que l'attente du miracle de la résurrection); il vous répondra tout simplement que c'est l'intérêt de la raison, qui souffre toutes les fois qu'on veut soustraire certains objets aux lois de la nature matérielle, les seules

« qu'il nous soit permis de connaître et de déterminer
« avec précision. Il serait injuste de blâmer Priestley,
« qui concilie ses paradoxes avec le but de la religion,
« et d'en vouloir à un homme si bien pensant parce
« qu'il ne sait plus s'orienter, dès qu'il a perdu de
« vue le champ de la nature. Mais il ne faut pas traiter
« moins favorablement Hume, dont les intentions
« n'étaient pas moins bonnes et dont le caractère moral
« était irréprochable, mais qui ne peut renoncer à son
« scepticisme, parce qu'il pensait avec raison que
« l'objet que poursuit le dogmatisme est placé tout à
« fait en dehors des limites de la science de la na-
« ture, dans le champ des idées pures.

« Qu'y a-t-il donc à faire, surtout par rapport au
« danger qui semble menacer le bien commun? Rien
« de plus naturel, rien de plus juste que le parti que
« vous avez à prendre. Laissez faire; si ces gens-là
« montrent du talent, une investigation neuve et pro-
« fonde, en un mot, de la raison, la raison y gagnera
« toujours. Si vous employez d'autres moyens que ceux
« d'une raison libre, si vous criez à la trahison, si,
« comme pour éteindre un incendie, vous appelez au
« secours le public qui n'entend rien à ces subtilités,
« vous vous rendez ridicules; car il n'est ici nullement
« question de savoir ce qui peut être utile ou nuisible
« au bien commun, mais seulement jusqu'où la raison
« peut s'avancer dans la spéculation, indépendamment
« de tout intérêt, et si on peut compter sur elle, ou s'il
« faut recourir à la raison pratique. Ne vous jetez donc

« pas l'épée à la main dans la mêlée; mais, placé sur « le terrain assuré de la critique, contentez-vous de « regarder tranquillement ce combat qui peut être pé- « nible pour les champions, mais qui doit être amusant « pour vous, et dont l'issue ne sera pas sanglante à « coup sûr, mais fort utile à vos connaissances. Il est « tout à fait absurde de demander à la raison des « lumières, et de lui prescrire d'avance le parti « pour lequel elle doit se décider. Au reste, la raison « sera toujours retenue dans ses véritables limites par « la raison elle-même, en sorte que vous n'avez pas « besoin d'appeler la garde pour opposer la force pu- « blique au parti dont le pouvoir vous cause de l'om- « brage. Dans cette lutte dialectique il n'y a pas de vic- « toire qui vous doive alarmer. Bien plus, la raison a « besoin d'une lutte semblable, et il serait à souhaiter « qu'elle se fût engagée plus tôt et avec une liberté sans « limites. On aurait attendu moins longtemps cette « mûre critique, qui doit faire tomber d'elles-mêmes « toutes ces querelles, en apprenant aux combattants « à reconnaître l'illusion dont ils étaient les jouets et « les préjugés qui les ont mis aux prises.

« Il y a dans la nature humaine une certaine fausseté « qui doit en définitive, comme tout ce qui vient de la « nature, aboutir à une bonne fin, à savoir, une dispo- « sition à cacher ses véritables sentiments et à en éta- « ler certains autres qu'on affecte, parce qu'on les tient « pour bons et honorables. Il est bien certain que ce « penchant qui porte les hommes à cacher leurs sen-

« timents et à prendre une apparence avantageuse n'a « pas servi seulement à les civiliser, mais à les mora- « liser peu à peu dans une certaine mesure; car per- « sonne ne pouvant pénétrer à travers le fard de la dé- « cence, de l'honnêteté et de la moralité, on trouva « dans ces prétendus bons exemples qu'on voyait au- « tour de soi une école d'amélioration pour soi-même. « Toutefois cette disposition à vouloir paraître meilleur « qu'on n'est, et à montrer des sentiments qu'on « n'éprouve pas, n'a qu'une utilité provisoire : elle dé- « pouille l'homme de sa rudesse, et lui fait prendre au « moins d'abord l'apparence de l'honnêteté; mais une « fois que les véritables principes sont dégagés et se « montrent à l'esprit, alors toute fausseté doit être peu « à peu combattue avec force, car autrement elle cor- « romprait le cœur et étoufferait les bons sentiments « sous une belle mais trompeuse enveloppe.

« Il m'est pénible de remarquer cette fausseté jusque « dans les manifestations de la pensée spéculative, où « pourtant les hommes trouvent moins d'obstacles à « faire le libre aveu de leurs opinions. Que peut-il y « avoir de plus funeste à la connaissance humaine que « de se communiquer réciproquement des pensées fal- « sifiées, de cacher le doute que nous sentons s'élever « contre nos assertions, et de donner la couleur de « l'évidence à des arguments qui ne nous satisfont pas « nous-mêmes? Tant que la simple vanité privée sus- « cite ces artifices secrets, ils viennent échouer devant « une vanité étrangère, aidée de l'opinion publique, et

« les choses finissent par arriver au point où les eussent « portées bien plus tôt un sentiment sincère et une « intention loyale. Mais lorsque le public s'imagine que « des sophistes ne tendent à rien moins qu'à ébranler « les fondements du bonheur général, alors il semble « qu'il n'est pas seulement prudent, mais permis et « même honorable, de venir au secours de la bonne « cause avec des raisons spécieuses plutôt que de ré- « duire notre langage au ton d'une conviction pure- « ment pratique, et d'avouer que nous ne possédons « pas une certitude spéculative et apodictique. Cepen- « dant, je serais disposé à penser que rien au monde « ne s'accorde plus mal avec le dessein de soutenir une « bonne cause que la ruse, la dissimulation, le men- « songe. Le moins qu'on puisse demander, c'est qu'on « montre une entière sincérité dans l'appréciation des « principes de la pure spéculation. C'est bien peu de « chose; mais, si on pouvait compter là-dessus, les « luttes de la raison spéculative sur les importantes « questions de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de la « liberté seraient décidées depuis longtemps ou le se- « raient bientôt. Mais souvent la sincérité des senti- « ments est en raison inverse de la bonté de la cause, « et la droiture est peut-être plus dans les adversaires « de la bonne cause que dans ses défenseurs.

« Je suppose des lecteurs qui ne veuillent pas qu'une « bonne cause soit défendue par de mauvaises raisons. « Pour ceux-là, il est décidé maintenant que, d'après « les principes de notre critique, si on regarde non ce

« qui a lieu, mais ce qui devrait avoir lieu, il n'y a « point proprement de polémique de la raison pure. « En effet, comment deux personnes pourront-elles « engager une discussion sur une chose dont ni l'une « ni l'autre ne peut saisir la réalité dans une expérience « actuelle ou possible, et dont elles sont obligées en « quelque sorte de couver et de féconder l'idée pour « en tirer quelque chose de plus que l'idée, à savoir la « réalité de l'objet même? Par quel moyen ces deux « personnes pourront-elles terminer la discussion, « puisque ni l'une ni l'autre ne peut rendre sa cause « compréhensible et certaine, mais seulement attaquer « et renverser celle de son adversaire? Tel est en effet « le sort de toutes les affirmations de la raison pure: « comme elles abandonnent les conditions de toute « expérience possible, en dehors desquelles il n'y a au- « cune preuve de la vérité, et qu'elles sont néanmoins « obligées de recourir aux lois de l'entendement dont « on ne peut faire qu'un usage empirique et qui seules « permettent de former un jugement synthétique, elles « prêtent toujours le flanc à leurs adversaires, dont, à « leur tour, elles peuvent attaquer le côté faible.

« On peut considérer la critique de la raison pure « comme le véritable tribunal où se jugent toutes les « controverses de cette faculté; car, la critique ne se « mêle pas des disputes qui portent sur les objets mê- « mes, mais elle est établie pour déterminer et juger « les droits de la raison en général, suivant les prin- « cipes de son institution primitive.

« Sans la critique la raison demeure à l'état de na-
« ture : elle ne peut donner de la force à ses assertions
« et à ses droits et les assurer sinon par la victoire. La
« critique au contraire, qui tire toutes ses décisions
« des principes mêmes de sa propre institution dont
« l'autorité ne peut paraître douteuse à personne, nous
« procure le repos d'un état de société civile dans le-
« quel il n'est pas permis de traiter ses différends au-
« trement que par voie de procédure. Dans le premier
« état, ce qui termine les querelles, c'est la victoire
« dont se vantent les deux partis, victoire ordinaire-
« ment suivie d'une paix incertaine établie par l'inter-
« vention de quelque pouvoir supérieur; mais, dans le
« second, c'est une sentence qui, s'adressant au prin-
« cipe même des disputes, doit amener une paix dura-
« ble. Les disputes interminables de la raison spécula-
« tive nous obligent à chercher enfin le repos dans une
« critique de cette raison, et dans une législation éta-
« blie sur ce fondement: c'est ainsi que, dans l'opinion
« de Hobbes, l'état de nature est un état d'injustice et
« de violence qu'on devait nécessairement abandonner
« pour se soumettre à une contrainte légale, qui ne
« limite notre liberté particulière que pour l'accorder
« avec celle de tous et par là avec le bien général.

« Dans cet état de liberté régulière on a le droit de
« soumettre au jugement public, sans être réputé pour
« cela un citoyen dangereux, les doutes qu'on n'a pu
« résoudre soi-même. Ce droit n'est autre chose que
« le droit primitif de la raison humaine, qui ne recon-

« naît d'autre tribunal que celui de la raison commune « où chacun a sa voix ; et comme c'est de cette raison « commune que doivent venir toutes les améliorations « que l'humanité peut recevoir, un tel droit est sacré « et doit être respecté. Il serait aussi fort peu sensé de « proclamer dangereuses certaines assertions hasardées, « ou certaines attaques inconsidérées contre des choses « qui ont déjà pour elles la plus grande et la meilleure « partie du public ; car c'est leur donner une impor- « tance qu'elles ne devraient pas avoir. Quand j'entends « dire qu'un esprit peu ordinaire a détruit par ses ar- « guments la liberté de la volonté humaine, l'espérance « d'une vie future et l'existence de Dieu, je suis curieux « de lire son livre ; car j'attends de son talent qu'il « étende mes idées. Je suis parfaitement certain d'a- « vance qu'il n'aura rien détruit de tout cela ; et ce « n'est pas que je me croie en possession d'arguments « irréfutables en faveur de ces objets importants ; mais « la critique transcendentale m'a appris de la manière « la plus certaine que, si la raison est incapable d'éta- « blir des assertions affirmatives hors du champ de « l'expérience, elle ne l'est pas moins, elle l'est plus « encore d'établir quelque chose de négatif. Où ce pré- « tendu esprit fort puisera-t-il cette connaissance, par « exemple, qu'il n'y a point d'Être suprême ? Cette « proposition est en dehors du champ de l'expérience, « et par conséquent en dehors des limites de toute con- « naissance humaine. Je ne lirais point le défenseur « dogmatique de la bonne cause, parce que je sais

« d'avance qu'il n'attaque les raisons spécieuses de son « adversaire que pour préparer un chemin aux siennes, « et qu'en outre une chose qui se produit chaque jour « ne donne pas lieu à autant de remarques neuves « qu'une chose extraordinaire et ingénieusement ima- « ginée. Au contraire cet adversaire de la religion, qui « est dogmatique aussi à sa façon, fournirait à ma cri- « tique l'occupation qu'elle désire et lui donnerait l'oc- « casion de développer ses propres principes, sans qu'il « y eût le moindre danger à craindre.

« Mais la jeunesse qui est confiée à l'enseignement « académique doit-elle être au moins prémunie contre « des écrits de cette nature, et doit-on lui dérober la « connaissance de propositions si dangereuses jusqu'à « ce que son jugement soit mûr, ou plutôt jusqu'à ce « que la doctrine qu'on veut lui inculquer soit assez « fortement enracinée pour pouvoir résister à toute « opinion opposée, de quelque part qu'elle vienne? « Rien de plus inutile que de mettre en tutelle pour un « temps la raison des jeunes gens. Si, dans la suite, la « curiosité ou la coutume leur met dans les mains ces « écrits prétendus dangereux, leur conviction soutien- « dra-t-elle ces attaques inattendues? Celui qui n'ap- « porte que des armes dogmatiques pour repousser les « coups de son adversaire, et qui ne sait pas découvrir « la dialectique cachée qui se joue de lui aussi bien que « de son antagoniste, celui-là voit des raisons spécieu- « ses, qui ont l'avantage de la nouveauté, opposées à « d'autres raisons spécieuses qui n'ont pas cet avan-

« tage et lui inspirent ce soupçon que la crédulité de sa
« jeunesse a été trompée : il ne croit pas alors pouvoir
« mieux montrer qu'il a échappé à la discipline de l'en-
« fance qu'en méprisant les sages avertissements qu'il
« a reçus, et, accoutumé au dogmatisme, il boit à longs
« traits le poison qui corrompt dogmatiquement ses
« principes.

« C'est précisément le contraire qui devrait avoir
« lieu dans l'enseignement académique ; mais bien en-
« tendu à la condition qu'on lui donnerait pour fonde-
« ment la Critique de la raison pure. En effet, pour
« que le jeune homme applique le plus tôt possible les
« principes de cette critique, et reconnaisse leur com-
« pétence à découvrir les plus grandes illusions dialec-
« tiques, il est tout à fait nécessaire que les attaques,
« si redoutables au dogmatisme, soient dirigées contre
« sa raison faible encore, mais éclairée par la critique,
« et qu'on l'exerce à examiner les vaines assertions de
« l'adversaire à la lumière des principes de la Critique.
« Il ne lui sera pas difficile de réduire ces assertions
« en poussière, et ainsi de bonne heure il se sentira la
« force de se garantir de ces apparences nuisibles qui
« finiront par perdre à ses yeux tout leur prestige. Il
« est bien vrai que les mêmes coups qui ruinent l'édi-
« fice de l'ennemi seraient également funestes à l'édi-
« fice spéculatif qu'il voudrait bâtir lui-même ; mais il
« est à ce sujet sans inquiétude, parce qu'il n'a pas
« besoin d'une semblable construction, et qu'il aperçoit
« devant lui le champ de la raison pratique où il peut

« espérer de trouver un terrain plus solide pour y éle« ver un système rationnel et utile.

« Ainsi donc il n'y a pas, à proprement parler, de « polémique dans le champ de la raison pure. De part « et d'autre les coups portent à faux, et les combattants « n'ont affaire qu'à leur ombre ; car ils sortent des li« mites de la nature et passent dans une région où rien « ne tombe et ne demeure sous la prise du dogmatisme. « Quand ils se croient vainqueurs, les ombres qu'ils « ont détruites reparaissent en un clin d'œil comme les « héros du Walhalla, et ils peuvent toujours se donner « le plaisir de combats aussi peu sanglants. »

D'ailleurs Kant s'efforce de distinguer la critique du scepticisme. Que fait le scepticisme? Il se traîne à la suite du dogmatisme, posant une négation partout où le dogmatisme place une affirmation, et parce que la raison a été convaincue d'ignorance sur plusieurs points il la met dans une suspicion générale. Or, ce scepticisme qui peut lutter contre un dogmatisme qui ne s'est jamais rendu compte de ses connaissances et n'en connaît ni l'origine ni la valeur, échoue lorsqu'il prétend lui succéder et s'imposer à son tour à la raison. La raison ne se repose que dans la certitude, soit de sa force, soit de son impuissance ; elle ne se reposera donc jamais dans un scepticisme qui peut bien lui montrer qu'elle ignore ceci ou cela, mais qui ne lui apprend pas ce qu'en définitive elle peut ou ne peut pas savoir, et il lui sera toujours permis d'attendre dans l'avenir un meilleur succès de ses efforts. L'esprit humain veut

savoir si son ignorance est nécessaire; mais la nécessité de l'ignorance et l'inutilité de toute recherche ultérieure ne peuvent s'établir empiriquement par l'observation: il faut pour cela approfondir la connaissance, et cette détermination *a priori* des bornes de la raison est précisément la Critique. Le scepticisme n'est que le second pas de la raison dont le dogmatisme est le premier, mais « il faut encore un troisième pas qui « ne peut être fait que par un jugement mûr et viril, « appuyé sur des règles fermes et universelles, afin « d'apprécier la raison elle-même et d'en sonder toute « la puissance. »

A ce compte le tort du scepticisme est de n'avoir pas fait ce troisième pas; son tort est d'avoir attaqué la raison sur tel ou tel point et non dans son fond, c'est-à-dire de n'avoir pas été assez systématique, assez universel, assez absolu. Nous ne pouvons découvrir d'autre différence entre le scepticisme ordinaire et la Critique de la raison pure. La parenté de Kant avec Hume est incontestable: Kant ne la dissimule pas; sans cesse il revient à Hume, et il y a même un moment où, comme mécontent d'en avoir parlé trop brièvement et épisodiquement, il déclare lui-même qu'il veut une fois pour toutes examiner à loisir la nature et la marche de son scepticisme.

« Hume étant peut-être le plus ingénieux des sceptiques, et sans contredit celui dont le système peut « le mieux conduire à un examen fondamental de la « raison, il convient d'exposer la marche de ses rai-

« sonnements et les erreurs d'un homme si pénétrant « et si estimable, erreurs qui ont pris naissance sur le « sentier même de la vérité. »

« Hume pensait peut-être, quoiqu'il ne se soit ja- « mais bien expliqué là-dessus, qu'il y a certains juge- « ments dans lesquels nous ajoutons à notre concept « d'un objet quelque chose qui n'y est pas renfermé. « J'ai appelé synthétique cette espèce de jugement. Que « je puisse sortir ainsi, par le moyen de l'expérience, « du concept que j'ai déjà d'un objet, c'est ce qui ne « présente pas la moindre difficulté. L'expérience est « même une synthèse de perceptions, laquelle aug- « mente le concept que j'ai déjà d'un objet au moyen « d'une perception en y ajoutant des perceptions nou- « velles. Mais nous croyons aussi pouvoir *a priori* sor- « tir de nos concepts et étendre notre connaissance. « Nous tentons de le faire ou bien par l'entendement « pur, relativement à ce qui peut être un objet de l'ex- « périence, ou même par la raison, relativement à des « propriétés ou à l'existence même d'objets tels que « l'expérience ne peut jamais nous les faire connaître. « Notre sceptique ne distingua point ces deux espèces « de jugements comme il aurait dû le faire, et il re- « garda comme chose impossible cette augmentation des « concepts par eux-mêmes, et pour ainsi dire cet en- « fantement spontané de notre entendement et de notre « raison; par conséquent, il tint pour des chimères de « notre imagination tous les prétendus principes *a* « *priori*, et il crut qu'ils ne sont rien autre chose

« qu'une habitude explicable par l'expérience et ses « lois ; qu'ainsi il y a là des règles purement empiri- « ques, c'est-à-dire contingentes en soi, auxquelles « nous avons tort d'attribuer la nécessité et l'univer- « salité. A l'appui de cette étrange opinion, il en ap- « pelle au rapport universellement reconnu des causes « avec les effets. Comme aucune faculté intellectuelle « ne peut passer du concept d'une chose à l'existence « d'une autre chose qui soit donnée universellement et « nécessairement par la première, il crut pouvoir en « conclure que sans l'expérience il n'y a rien qui puisse « nous autoriser à former un jugement qui ait *a priori* « une pareille extension. Que la lumière du soleil qui « éclaire la cire et la fond, durcisse en même temps « l'argile, c'est ce que l'entendement ne peut deviner « et bien moins encore conclure régulièrement des con- « cepts que nous avons d'abord de ces choses ; il n'y a « que l'expérience qui puisse nous enseigner une telle « loi. » Kant répond à Hume en reprenant l'exemple qui vient d'être cité. « Lorsque, dit-il, la cire, qui au- « paravant était solide, vient à se fondre, je puis dé- « clarer *a priori* que quelque chose a dû précéder (par « exemple la chaleur du soleil); après quoi ce fait s'est « produit suivant une loi constante, bien que je ne « puisse *a priori* et sans l'enseignement de l'expérience « connaître d'une manière déterminée la cause par l'ef- « fet ou l'effet par la cause. Hume conclut faussement « de la contingence des objets déterminés auxquels « nous appliquons la loi à la contingence de la loi elle-

« même. Par là il abaisse le principe de causalité, qui « se rapporte à l'entendement et exprime une liaison « nécessaire, à une règle de l'association des idées qui « dépend de l'imagination imitative et ne peut indi- « quer que des liaisons contingentes et nullement ob- « jectives.

« Mais les erreurs sceptiques de cet homme, d'ail- « leurs très-pénétrant, vinrent surtout d'un défaut qui « lui est commun avec tous les dogmatiques, c'est qu'il « ne considérait pas systématiquement *a priori* toutes « les espèces de synthèse de l'entendement; car il au- « rait trouvé que le principe de la permanence, par « exemple (le principe de la permanence du sujet au « milieu des variations des accidents), pour ne faire ici « mention que de celui-là, est, comme le principe de la « causalité, une anticipation de l'expérience. Par là, il « aurait pu prescrire à la raison pure des limites pré- « cises. Mais, lorsqu'il se borne à une défiance vague et « générale au lieu de la connaissance nécessaire d'une « ignorance bien déterminée, lorsqu'il soumet à la cen- « sure quelques principes de l'entendement au lieu de « l'entendement tout entier, et qu'en refusant à cette « faculté ce qu'elle ne peut réellement donner, il va « plus loin et lui conteste tout pouvoir de s'étendre *a* « *priori*, bien qu'il n'ait pas examiné la faculté tout « entière; alors il arrive à son système ce qui renverse « toujours le scepticisme, c'est que lui-même est mis en « doute, parce que ses objections se fondent simple- « ment sur des faits accidentels, et non sur des prin-

« cipes qui nous obligent nécessairement à renoncer au « droit de faire des assertions dogmatiques. »

« Comme en outre Hume n'établit aucune différence « entre les droits fondés de l'entendement et les préten- « tions dialectiques de la raison, contre lesquelles ses « attaques sont principalement dirigées, la raison sent « que l'espace est encore ouvert devant elle pour s'y « étendre, et elle ne peut jamais renoncer entièrement « à ses tentatives, bien qu'elle ait été souvent trompée; « elle se met donc en défense contre les attaques et « s'opiniâtre d'autant plus dans ses prétentions. Mais « une étude complète de la faculté tout entière fait « disparaître toute dispute, déjoue la vanité de préten- « tions excessives, et nous porte à nous contenter d'une « propriété limitée mais incontestée. »

La critique ayant pour résultat de retenir nos assertions, c'est-à-dire de nous empêcher d'affirmer là où nous n'en avons pas le droit, rend par là même plus vaste le champ de l'hypothèse : aussi Kant entreprend-il ici de mesurer les limites dans lesquelles doivent être renfermées les hypothèses de la raison pure.

Toute fiction de notre imagination ne peut être sérieusement donnée comme une hypothèse. Il n'y a d'hypothèses légitimes que celles qui peuvent être justifiées par l'expérience. Les idées de la raison ne sont pas de véritables hypothèses ; car leurs objets sont placés hors des limites de toute expérience possible. Il est bien permis de se servir de ces idées comme d'une condition nécessaire à l'expérience elle-même ; ainsi on peut

concevoir l'âme comme simple, afin de donner, au moyen de cette idée, une parfaite unité à tous les phénomènes internes ; mais admettre l'âme considérée en elle-même comme substance simple, c'est faire une hypothèse qui ne saurait être en aucun cas justifiée par l'expérience, et qui par conséquent serait arbitraire et illégitime. Les idées de la raison ne pouvant acquérir le caractère de véritables hypothèses, on ne peut y recourir pour expliquer des phénomènes réels : ce serait, selon Kant, vouloir expliquer quelque chose que l'on ne comprend pas suffisamment par quelque chose que l'on ne comprend pas du tout; et pour rendre compte des phénomènes physiques une hypothèse physique, quelque audacieuse qu'elle soit, sera toujours plus tolérable qu'une hypothèse métaphysique, commode, il est vrai, pour la raison, mais inutile ou même funeste à la science. Telle est donc la première condition de l'hypothèse : il faut qu'elle puisse être justifiée par l'expérience.

Une seconde condition, c'est qu'elle se suffise à elle-même, et qu'elle n'ait besoin d'aucune autre hypothèse. Cette condition exclut encore les idées de la raison : car ni l'idée de la perfection de Dieu, ni l'idée de la simplicité de l'âme, ne rendent compte à elles seules, d'un côté de l'existence du mal, et de l'autre de l'accroissement et du dépérissement de nos facultés, vicissitudes toutes semblables à celles de la matière.

Cependant, si les hypothèses de la raison pure n'ont aucune valeur quand il s'agit d'établir une proposition

dogmatique, elles sont d'un légitime usage lorsqu'il s'agit de les défendre contre les attaques de l'empirisme; car si on ne peut les prouver, on ne peut pas plus les détruire, et c'est par cette dernière propriété qu'elles se recommandent dans la polémique.

« Les hypothèses sont permises, dit Kant, comme il « est permis de porter des armes, non pas pour établir « un droit, mais pour le défendre. Mais ici c'est sur- « tout en nous-mêmes que nous devons chercher l'ad- « versaire ; car la raison spéculative est essentiellement « dialectique dans son usage transcendental, et les ob- « jections les plus redoutables sont au dedans de nous... « Un repos extérieur n'est qu'apparent. Il faut étouffer « le germe des hostilités qui est dans la nature de la « raison humaine. Mais comment en venir à bout, si « on ne laisse pas ce germe se développer en toute li- « berté, et prendre des forces pour se montrer au grand « jour, afin de le détruire ensuite radicalement? C'est « pourquoi pensez vous-même aux objections qui ne « vous ont jamais été faites; fournissez à votre adver- « saire des armes, placez-le sur le terrain le plus fa- « vorable. Il n'y a rien à craindre, il y a tout à espérer « en cela ; car, ainsi vous acquerrez une possession qui « ne pourra plus vous être enlevée. . . . .

« Les hypothèses de la raison pure, quoique n'étant « que des armes de plomb, parce qu'elles ne sont pas « aiguisées par l'expérience, seront toujours aussi « bonnes que celles dont votre adversaire peut se ser- « vir contre vous....... »

Enfin, Kant fait pour les preuves transcendentales ce qu'il a fait pour les hypothèses de la même nature : il trace les règles que l'on doit suivre à leur égard.

La première règle est de ne tenter aucune preuve transcendentale sans avoir préalablement reconnu la source où l'on doit puiser les principes sur lesquels on pense établir cette preuve. Il faut bien examiner si ces principes appartiennent à l'entendement ou s'ils appartiennent à la raison pure : dans le premier cas, ils n'ont de valeur que dans les limites de l'expérience ; dans le second, ce ne sont que des principes purement régulateurs et qui n'ont aucun caractère objectif.

La seconde règle est de n'admettre pour toute preuve transcendentale qu'un seul argument. En effet, toute proposition transcendentale est une synthèse dont le second terme a pour condition unique le premier, qui seul doit être le fondement de la démonstration. Cette proposition : Tout ce qui arrive a une cause, repose sur le seul concept de ce qui arrive en général, et la preuve transcendentale de l'existence de Dieu repose seulement sur la réciprocité d'un être parfait ou nécessaire et d'un être réel. « Par conséquent, dit Kant, si on voit le « dogmatisme se présenter avec dix arguments, on peut « être sûr qu'il n'en a aucun de bon ; car s'il en avait « un seul qui fût certain, qu'aurait-il besoin des au- « tres? Il ressemble alors à cet avocat au parlement qui « avait des arguments différents pour chacun des ju- « ges. »

La troisième et dernière règle est que les preuves

soient toujours directes, et non pas détournées, *apogogiques*, comme parle Kant, c'est-à-dire que nous n'allions pas chercher par un détour, parmi les conséquences de la proposition contraire à celle que nous voulons établir, une conséquence erronée pour prouver que le principe de cette conséquence, la proposition contraire à la nôtre, est également erronée, et qu'ainsi la nôtre est vraie. Il faut que chacun soit tenu de parler directement pour sa cause, et non pas contre celle de son adversaire. La preuve apogogique est comme ce champion qui veut démontrer l'honneur et le droit de sa partie par cela seul qu'il s'engage à se battre avec quiconque en voudrait douter. Par là il ne prouve nullement la vérité de ce qu'il affirme lui-même. Les spectateurs, en voyant chaque champion triompher ainsi tour à tour, finissent par douter du sujet même du combat. Quand les deux parties agissent directement, elles sentent la difficulté de leur entreprise, et la critique force la raison pure à abdiquer ses prétentions spéculatives et à rentrer dans les bornes de son territoire, c'est-à-dire dans la pratique.

Ici finit la discipline de la raison pure. Cette discipline est toute négative, toute sceptique. Pour arriver à la certitude, Kant se réfugie dans la morale, et demande à la pratique des lumières, une règle qui ne limite plus la raison, mais qui la dirige et lui fasse trouver, par une autre voie, les trois grands objets que la spéculation n'avait pu légitimement atteindre, à savoir, la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

L'ensemble des motifs moraux et pratiques qui établissent ces trois grandes vérités, forme ce que Kant appelle d'un nom emprunté à la philosophie ancienne et à l'Église, le *canon* de la raison pure. Ici, Kant, anticipant sur son grand ouvrage de la raison pratique, résume les preuves morales de la liberté, de la vie future et de l'existence de Dieu.

Kant s'aperçoit lui-même de la contradiction au moins apparente d'une doctrine sceptique en métaphysique et dogmatique en morale. Il s'avertit de ne pas faire ici un épisode, de ne pas violer l'unité systématique. Il y prend des peines infinies et très-inutiles, car le problème, tel qu'il le pose, est insoluble, et le milieu qu'il cherche est une chimère. En effet, voici le problème qu'il se donne à résoudre : abandonner la raison transcendentale, qui dépasse l'expérience, et qui par conséquent manque la réalité, sans tomber (Kant le dit expressément) dans la psychologie, c'est-à-dire dans l'empirisme : d'un côté des formes vides, des principes régulateurs sans portée objective; de l'autre côté l'expérience toute seule, sans fondement rationnel, sans certitude.

Voyons comment Kant satisfait à ces conditions.

La démonstration pratique de la liberté est ici très-brève et assez embrouillée. Pour la saisir, il faut rapprocher ce passage de la *Critique de la raison spéculative* de ceux qui s'y rapportent dans la *Critique de la raison pratique*. Voici cette démonstration quelque peu éclaircie; elle forme et doit former un raisonne-

ment pour appartenir à la raison, telle que Kant l'a définie; seulement la majeure de ce raisonnement ne doit plus être et n'est plus un principe de la raison spéculative, mais un principe de la raison pratique.

1° Majeure : nous avons la connaissance certaine de principes moraux, de lois morales, qui ne conseillent pas mais commandent, qui ne proclament pas ce qui arrive mais ce qui doit être fait, et à ce titre sont appelées par Kant « lois impératives, c'est-à-dire lois « objectives de la liberté. »

2° Mineure : or, des lois objectives de la liberté requièrent l'existence objective de la liberté.

3° Conclusion : donc il y a une liberté pratique réelle et qui (nous citons textuellement) « peut être connue « par l'expérience. »

Ici tout est faux, tout est contradictoire, prémisses et conclusion. Vous voulez éviter la raison transcendentale à la fois et la psychologie; vous vous brisez contre l'une et contre l'autre.

1° Les prémisses. Nous admettons parfaitement que la raison nous découvre des lois relatives à la conduite, et placées au-dessus de toutes les suggestions de la sensibilité; mais à quel titre ces lois ont-elles un caractère objectif? Parce qu'elles sont impératives, répond la phrase de Kant que nous avons citée. Il n'y a pas d'autre motif allégué, et nous n'en avons pu trouver aucun autre, ni ici ni ailleurs. C'est donc ce motif qu'il faut examiner. Qu'est-ce qu'une loi impérative, un principe impératif? C'est un principe que la raison déclare uni-

versel et nécessaire, et qui, se rapportant ici à la conduite, est appelé non plus nécessaire, mais obligatoire, ce qui est la même chose, quant au caractère intérieur et intrinsèque du principe en lui-même. Le principe qui nous fait concevoir universellement et nécessairement le temps et l'espace partout où il y a des phénomènes successifs ou juxtaposés, est un principe impératif aussi, impératif non pour l'action, puisqu'il n'y a point ici d'action à faire, mais pour la conception. Est-ce Kant, celui qui a séparé si fortement le dedans et le dehors, le sujet et l'objet, est-ce Kant qui donnera à un principe de la raison tel ou tel caractère selon ses applications extérieures et accidentelles et non selon la vertu qui lui est propre? Tout comme, quand il s'agit de phénomènes successifs, la raison conçoit le temps et non pas l'espace, et l'espace et non pas le temps lorsqu'il s'agit de phénomènes juxtaposés; ainsi, quand il s'agit d'actes à faire ou à ne pas faire, les principes de la raison s'appellent pratiques et non spéculatifs; mais leur caractère intrinsèque est le même : ils appartiennent à la raison pure et non à la sensibilité, ils sont universels, ils sont nécessaires; or, la nécessité pratique c'est l'obligation. Voilà tout le mystère de la loi morale impérative. S'il en est ainsi, en quoi cette loi, impérative comme toutes les lois universelles et nécessaires de la raison, a-t-elle ce caractère objectif que Kant lui attribue et qu'il refuse à toutes les autres? Appliquez à cette loi nouvelle la critique de Kant. Ou cette critique ne vaut rien contre les autres lois, ou elle est



accablante contre celle-là. Celle-là, en effet, c'est aussi la raison qui nous la donne, notre raison, la raison humaine telle qu'elle est faite, d'après sa nature propre, c'est-à-dire, comme parle Kant, la raison subjective. Si la raison est objective parce qu'elle commande, il faut reconnaître qu'elle est objective aussi dans l'esthétique transcendentale, dans la psychologie rationnelle, dans la cosmologie, dans la théologie; car, là aussi elle commande, elle a un caractère impératif manifeste : ou bien il faut reconnaître qu'ici, bien qu'elle commande, ne commandant qu'en vertu de sa propre nature, elle est tout aussi subjective dans ce cas que dans tous les autres. Avouons donc que l'objectivité du principe moral impératif est une hypothèse en contradiction avec le système entier de Kant.

2° La conclusion. Si dans le système de Kant la majeure est purement subjective, la conclusion doit l'être aussi, et la liberté pratique n'a point d'objectivité réelle. Mais ce n'est pas là le seul défaut de la conclusion. Ce qu'elle a d'extraordinaire et de particulier, c'est que Kant affirme, bien entendu sans en donner aucune preuve, que cette liberté, cette liberté pratique, est connue par l'expérience. D'abord, comment la conclusion d'un syllogisme, une conclusion dont toute la force repose sur celle de la majeure, c'est-à-dire d'un principe rationnel, comment cette conclusion peut-elle devenir une vérité d'expérience, c'est-à-dire un fait? Comment! la liberté n'était pas un fait d'expérience ou c'était un fait d'expérience sans aucune valeur, avant

le syllogisme fondé sur la loi morale, et après ce syllogisme elle devient un fait d'expérience en possession d'une autorité légitime ! La majeure d'un syllogisme, quelle qu'elle soit, ne peut donner qu'une conclusion qui lui est conforme. Ici, la majeure est objective si l'on veut, mais enfin elle est rationnelle ; donc la conclusion doit être rationnelle aussi, et il est absurde de raisonner pour conclure à l'expérience. L'expérience ne se prouve pas par voie syllogistique ; elle se prouve par elle-même, elle a sa propre évidence. Remarquez encore qu'ici l'expérience à laquelle Kant en appelle, c'est l'expérience intérieure, à savoir, la conscience ; mais on se rappelle que Kant ne reconnaît à la conscience aucune autorité. Selon lui, la conscience est une dépendance de la sensibilité ; en tout cas, qu'elle se rapporte à la sensibilité ou à l'entendement, la conscience, Kant le répète sans cesse, ne peut donner que des apparences, des phénomènes ; comment ici donnerait-elle, contre sa nature et sa loi générale, non plus l'apparence et le phénomène illusoire de la liberté, mais une liberté réelle et objective ! Voilà donc l'expérience et la conscience nous donnant l'objectif, et la psychologie, jusqu'ici méprisée, reprenant une autorité au-dessus de toutes les objections de la critique ! Mais si la conscience a cette autorité en morale, pourquoi ne l'aurait-elle pas dans tout le reste ? L'expérience intérieure, la conscience ne me démontre pas que je suis libre, par exemple, de me lever ou de rester en place, de lire tel livre et non pas tel autre, de faire ou

de ne pas faire ceci ou cela; et cette même conscience trouve tout à coup une autorité absolue, invincible à toute la dialectique transcendentale, dès qu'il s'agit de me lever ou de rester en place, d'agir ou de ne pas agir, non plus d'après les ordres de la raison seule, mais d'après ceux de la raison pratique! Métamorphose merveilleuse qui, regardée de près, s'évanouit et s'explique tout simplement par l'exagération systématique d'un fait incontestable mille fois remarqué. La conscience atteste la liberté, elle l'atteste seule, elle l'atteste avec une autorité souveraine; mais son témoignage a plus ou moins de vivacité selon les circonstances. Ainsi, dans le train ordinaire de la vie, pour les actes insignifiants, la conscience nous dit bien que nous sommes libres; mais elle le dit avec bien plus d'éclat et d'énergie quand les actes à faire ou à ne pas faire ont de l'importance, et surtout quand il est question du bien et du mal, de la vertu et du crime. Dans l'acte vertueux, plus le sacrifice est grand, plus le pouvoir qui l'accomplit, la liberté, est manifeste; plus sont douloureuses les déterminations que nous prenons contre les suggestions de la sensibilité, plus il nous est évident que nous sommes en une certaine mesure indépendants de la sensibilité. La première récompense d'un acte libre et vertueux, c'est d'inculquer plus profondément à l'âme la conviction de la liberté et du devoir. Où celui qui n'a pas fait un seul acte libre prendrait-il l'idée de la liberté? Où l'absolu égoïsme puiserait-il l'idée du sacrifice? Le plus petit acte de la liberté dé-

montre mieux la liberté que tous les raisonnements : c'est la meilleure réfutation de tous les arguments contraires ; car la liberté alors n'est pas seulement possible, elle est réalisée dans un fait certain, un fait de conscience. Si la foi conduit à la pratique, la pratique aussi enseigne la foi, et la morale est la meilleure école de philosophie. Si Kant n'avait dit que cela, il aurait dit la vérité, mais il n'aurait pas fait un système. Pour faire un système, pour abaisser la métaphysique devant la morale, il fallait soutenir que la liberté est partout ailleurs incertaine, et qu'elle n'arrive à l'évidence que dans la morale, parce que là elle est prouvée par l'expérience. Mais l'expérience n'attend pas de situation extraordinaire pour attester que nous sommes libres ; elle l'atteste dans les plus petites choses comme dans les plus grandes ; seulement le sentiment de notre liberté n'éclate jamais davantage que dans le combat du devoir et de la passion, dans le sacrifice de la passion au devoir. Là est le triomphe de la liberté, mais non pas son unique fondement. Notre liberté morale déclare énergiquement notre liberté générale, mais elle la suppose. L'autorité de la conscience n'est ici légitime que parce qu'elle l'est toujours. Il en est de la conscience comme de la raison. Prétend-on que la raison dite spéculative ne peut donner que des lois régulatrices, sans rien nous apprendre de la réalité des objets eux-mêmes ? On ôte à la raison dite pratique la vertu qu'on lui veut attribuer ; la loi morale n'est plus qu'une forme vide de la raison, et retombe sous les objections de la dialectique

transcendentale. A-t-on une fois méconnu le droit de la conscience d'attester, contre tous les sophismes accumulés, et l'existence réelle du moi et celle de notre liberté, on a éteint la lumière qui seule peut nous éclairer, on a récusé d'avance le seul témoin auquel ensuite on est contraint de recourir; en abaissant la psychologie à l'empirisme, on s'est condamné soi-même à un scepticisme dont l'unique remède est l'inconséquence.

Cette noble inconséquence n'a point manqué à Kant. Nous l'en félicitons et nous l'en accusons tout ensemble. Conséquent en morale, Kant n'aurait dû admettre qu'une liberté transcendentale en vertu du raisonnement que nous avons cité, ou une liberté empirique au nom de l'expérience intérieure qu'il invoque; c'est par la même inconséquence que sa théologie morale rétablit Dieu et l'autre vie contre les arguments de sa dialectique.

Le point de départ est le même, l'existence de la loi morale. Il faut bien se garder de confondre la prudence intéressée, qui nous dit ce qu'il faut faire si nous voulons être heureux, avec la loi qui nous commande ce que nous devons faire non pas seulement pour être mais pour mériter d'être heureux. La prudence se fonde sur des principes empiriques, car je ne puis savoir que par le moyen de l'expérience quelle conduite peut mener au bonheur; la loi morale s'impose *a priori* à la volonté de tous les êtres raisonnables; elle n'est pas subordonnée à certaines conditions sensibles; elle est absolue, et c'est là ce qui constitue la réalité objective de cette loi.

Ce n'est pas tout : s'il y a des principes moraux nécessaires qui nous commandent de faire ce par quoi nous mériterons d'être heureux, il est nécessaire aussi (c'est l'expression même de Kant) d'admettre que tout homme a droit d'espérer une somme de bonheur égale à celle dont il s'est rendu digne par sa conduite, et qu'ainsi il doit y avoir une liaison nécessaire entre la vertu et le bonheur. L'espérance de la félicité ne doit pas être considérée comme le fondement de la moralité, car on altérerait par là la pureté, on détruirait même l'essence de l'intention morale ; mais la moralité accomplie appelle comme sa conséquence nécessaire, et comme une dette, la félicité, et c'est dans l'union de ces deux choses que consiste le souverain bien. Or cette union, pour être réalisée, suppose une raison suprême qui, unissant une volonté morale très-sainte à la plus grande puissance, dispense le bonheur à tout être qui le mérite. Dans le royaume de la nature, pour rappeler, avec Kant, une expression de Leibnitz, les êtres raisonnables, bien que soumis aux lois morales, ne peuvent attendre d'autres conséquences de leur conduite que celles qui dérivent du cours des choses sensibles : mais comme notre raison nous élève au-dessus de ce royaume, et nous fait concevoir celui de l'esprit et de la grâce, où le bonheur suit la vertu comme la conséquence son principe, il faut admettre un être suprême qui rende ce royaume possible, c'est-à-dire qui réalise l'union de la vertu et du bonheur. Ainsi se trouve démontrée l'existence de Dieu que Kant appelle

l'idéal du souverain bien. Mais le monde que nous habitons ne nous montre guère cette harmonie parfaite qui doit exister entre le bonheur et la vertu ; et, puisque cette harmonie est nécessaire, puisqu'elle doit être, il faut bien admettre un monde où Dieu rétablit cette harmonie. « Par conséquent, dit Kant, Dieu et une vie « future sont deux suppositions inséparables de la né« cessité où nous sommes de concevoir l'harmonie du « bonheur et de la vertu... par conséquent, dit-il en« core plus loin, sans un Dieu et sans un monde qui « ne nous est pas connu maintenant, mais que nous es« pérons, la vertu est digne d'approbation et d'admi« ration, mais elle ne réalise pas le souverain bien que « conçoit notre raison. »

C'est ainsi que la raison pratique fonde l'existence de Dieu, et en même temps détermine tous les attributs divins. Elle nous donne un Dieu unique, car des volontés différentes ne peuvent expliquer l'unité qui règne dans le monde moral; tout-puissant, afin que tous les êtres et tous les rapports que les êtres soutiennent avec la moralité lui soient soumis ; sachant tout, afin que l'intérieur des sentiments et leur valeur morale lui soient connus; présent en tout lieu, afin qu'il puisse prêter immédiatement l'assistance que réclame le monde; éternel, afin qu'en aucun temps l'admirable harmonie de la nature et de la liberté ne vienne à cesser, etc.

Arrivé à ce point, Kant essaie de rattacher la raison pratique à la raison spéculative, en rattachant l'unité

des lois physiques à cette même idée du souverain bien qui est le principe de l'unité du monde moral ; par là, il donne à la physique la dignité d'une science théorétique aux yeux de laquelle l'unité du monde n'est plus fortuite mais nécessaire et repose sur l'existence d'un être suprême et unique. Il fait voir que c'est aux progrès des idées morales que la théodicée est redevable des siens. « Avant que les idées morales fussent suffi-« samment épurées et déterminées, la connaissance de « la nature et d'autres sciences cultivées d'une manière « remarquable, n'avaient pu produire que des idées « vagues et grossières de la Divinité, et avaient laissé « les hommes dans une étonnante indifférence à l'égard « de la question de Dieu. La loi infiniment pure de « notre religion, en perfectionnant les idées morales, « prépara une meilleure connaissance de Dieu, sans « que les progrès des sciences physiques ou des vues « transcendentales justes et vraies (de pareilles vues « ont toujours manqué) y aient contribué ; et c'est ainsi « qu'on est arrivé à cette connaissance de la Divinité « que nous regardons aujourd'hui comme exacte, non « parce que la raison spéculative nous en démontre la « vérité, mais parce qu'elle s'accorde parfaitement avec « les principes moraux de la raison. »

Kant remarque ici que nous n'avons pas le droit de partir de l'idée de Dieu pour en dériver les idées morales ; car ce sont précisément les idées morales qui nous conduisent à reconnaître un être suprême qui soit le modèle de toute sainteté, par conséquent on ne peut

considérer les lois morales comme fortuites et résultant de la simple volonté de Dieu. La vertu n'est pas obligatoire par la seule raison qu'elle est un ordre de Dieu; mais elle ne nous paraît un ordre de Dieu que parce qu'elle nous oblige intérieurement. C'est à cette obligation qu'il faut toujours en revenir [1].

Il y a dans la croyance (*Fürwahrhalten*) les trois degrés suivants : l'opinion (*Meinen*), la foi (*Glauben*) et la science (*Wissen*). Lorsque notre croyance est telle qu'elle existe non-seulement pour nous, mais pour tout le monde, et que nous avons le droit de l'imposer aux autres, nous avons alors la science ou la certitude. Si la croyance n'est suffisante que pour nous, et que nous ne puissions l'imposer aux autres, c'est la foi ou la conviction. L'opinion est une croyance insuffisante et pour les autres et pour nous-mêmes. La science exclut l'opinion : ainsi dans les mathématiques pures il n'y a point d'opinion ; il faut savoir, ou s'abstenir de tout jugement. Il en est de même des principes moraux : l'opinion que telle ou telle action est permise ne suffit pas, il faut savoir qu'elle l'est. La croyance produite par la raison spéculative n'a ni la faiblesse d'une opinion ni la force d'une certitude : c'est la foi; telle est l'espèce de croyance que comporte la théologie naturelle. Lorsque, pour me diriger dans l'étude de la nature, je suppose un sage créateur, et que le résultat de mes recherches vient encore confirmer l'utilité d'une

1. Tome IIe, leç. xxe, p. 347.

supposition dont rien d'ailleurs ne démontre la fausseté, alors je dirais trop peu si j'appelais ma croyance en Dieu une simple opinion ; je puis même aller jusqu'à dire que je crois fermement en Dieu. Nous trouvons aussi des raisons suffisantes pour croire à l'immortalité de l'âme, lorsque nous réfléchissons aux grandes qualités de la nature humaine et à la brièveté de la vie, brièveté si peu en harmonie avec une aussi riche nature. Mais cette foi à l'existence de Dieu et de la vie future est une foi chancelante et qui souvent ne peut tenir contre les difficultés qu'y oppose la spéculation. Il en est tout autrement de la croyance engendrée par les arguments de la raison pratique : elle est tout aussi indestructible en moi que la loi morale elle-même. Cependant Kant ne donne pas à cette croyance le nom de science. « Personne, dit-il, ne peut se vanter de « savoir qu'il y a un Dieu et une vie future ; car si « quelqu'un le savait, il serait précisément l'homme « que je cherche depuis longtemps ; tout savoir peut « être communiqué, et je pourrais espérer de voir ma « science s'étendre merveilleusement au moyen de ses « instructions. Non, la certitude n'est pas ici logique, « mais morale ; et comme elle repose sur un fondement « subjectif, le sentiment moral, je ne dois pas dire : Il « est moralement certain, mais : Je suis moralement « certain qu'il y a un Dieu.... »

La foi en Dieu et en la vie future est donc intimement unie avec la conscience morale ; elle se fortifie ou languit avec elle, et rendre les hommes vertueux est

le meilleur moyen de les rendre sincèrement croyants.

En résumé, la preuve morale sur laquelle Kant établit l'existence de Dieu et la vie future, peut être présentée ainsi :

Il doit nécessairement y avoir harmonie entre la vertu et le bonheur[1]; or, cette harmonie n'est pas dans le monde sensible; donc il faut admettre un Dieu et une vie future qui restituent à la vertu le bonheur qui lui appartient.

Quel est le caractère de cette proposition qui forme la majeure du raisonnement : il doit nécessairement y avoir harmonie entre la vertu et le bonheur? Kant prétend bien nous conduire par sa théologie morale à un Dieu qui n'est plus un simple idéal de la raison, mais qui a une existence réelle, à un autre monde, à une cité spirituelle qui existe en dehors de la raison qui la conçoit, de l'âme qui l'espère. Il faut donc qu'il accorde au principe sur lequel il s'appuie une valeur objective. Or, Kant a-t-il le droit de regarder comme un principe objectif le principe du mérite et du démérite? Il nous dit qu'*il est nécessaire* d'admettre que la vertu appelle le bonheur, que toute bonne action doit être récompensée; mais n'est-il pas nécessaire aussi, selon lui, d'admettre que tout ce qui commence de paraître a une cause, que les corps sont dans l'espace, que les événements sont dans le temps? Pourquoi la nécessité serait-elle dans un cas le signe de la réa-

1. Tome IIe, leç. xxe, p. 506; leç. xxiiie, p. 352-556.

lité objective, tandis qu'elle ne l'est pas dans l'autre? Pourquoi le principe du mérite et du démérite aurait-il une valeur que n'ont pas d'autres principes nécessaires aussi qui s'imposent aux autres comme à nous-mêmes? Kant répondra-t-il que ce principe est lié d'une manière indissoluble à la loi morale, et que cette loi lui communique la valeur objective qu'elle possède elle-même? il ne ferait par là que reculer la difficulté, et nous avons montré que la loi morale, impérative et obligatoire, ne peut pas avoir dans le système de Kant plus de valeur objective que tout autre principe nécessaire, parce que l'obligation n'est autre chose au fond que la nécessité.

Pour apercevoir pleinement la contradiction qui existe entre la théologie morale de Kant et sa métaphysique, il suffit de rapprocher de la preuve morale de l'existence de Dieu une des preuves appelées spéculatives. Le principe des causes finales, appliqué au monde, nous conduit à l'idée de Dieu; mais quelle que soit la préférence avouée de Kant pour cette preuve, Dieu, selon lui, reste encore ici pour nous un pur idéal. Or, si le dieu des causes finales n'est qu'un idéal, celui du mérite et du démérite ne peut être qu'un idéal aussi ; seulement, tandis que l'un est le principe régulateur de nos connaissances physiques, l'autre est le principe régulateur de nos conceptions morales, et par conséquent un idéal moral; voilà toute la différence que Kant a le droit d'établir. Aller au delà, à cette différence substituer celle de l'existence idéale et

de l'existence réelle est une contradiction manifeste.

Vous avez vu comment, en partant toujours du même principe, de la loi de l'union de la vertu et du bonheur, Kant retrouve les principaux attributs de Dieu, l'unité, la toute-puissance, l'omniscience, l'éternité, attributs dont la connaissance était restée jusque-là tout aussi idéale que celle de l'existence même de Dieu. Ce sont là de la part de Kant autant d'inconséquences nouvelles. En effet, les preuves morales par lesquelles il établit les attributs de Dieu supposent elles-mêmes les preuves spéculatives qu'il a rejetées comme impuissantes, de telle sorte que les premières peuvent bien confirmer les secondes, mais non pas les suppléer. Kant n'atteint donc nullement son but, qui est de construire une théologie morale qui se suffise à elle-même.

Kant a eu raison de dire, au sujet de la preuve physico-théologique, que l'ordre et l'harmonie que nous apercevons dans le monde peuvent bien nous faire soupçonner l'unité de Dieu, mais qu'ils ne suffisent pas à nous en convaincre; car l'harmonie du monde physique a ses dissonances au moins apparentes, et en fait l'unité absolue de l'œuvre ne nous est pas connue : il n'implique donc pas de supposer que plusieurs causes ont pu concourir à une œuvre dont l'absolue unité n'est pas évidente ; il est donc vrai de dire que sans l'idée *a priori* d'un être parfait, infini, nécessaire, et par conséquent un, la preuve physique de l'unité de Dieu serait insuffisante ; mais cela est vrai

aussi de la preuve morale de cette unité. Sans doute l'unité morale qui sert à Kant de point de départ pour s'élever à l'unité de Dieu est une unité absolue; car, c'est l'essence même de la loi morale et de la loi du mérite et du démérite d'être conçues comme nécessaires et universelles, les mêmes toujours et partout; mais, à côté du monde moral où règnent ces lois, qui nous révèlent son unité et celle de son auteur, est le monde physique où ces lois sont contredites, où règnent des lois différentes qui pourraient donc avoir un auteur différent, de sorte que nous pourrions concevoir plusieurs dieux pour plusieurs mondes, si nous n'avions pas d'ailleurs la conception de l'unité absolue de Dieu. Nous pourrions répéter la même chose pour l'omniscience et l'éternité de Dieu. Ces attributs dérivent de la conception de l'être nécessaire et absolument parfait; les preuves morales comme les preuves physiques les confirment et les éclairent; mais les unes et les autres auraient de la peine à nous donner ces attributs, sans les preuves métaphysiques mal combattues et mal remplacées par la Critique de la raison pure.

Nous l'avons vu, Kant n'a pas le droit de se montrer dogmatique en morale. Aussi, dans certains passages, comme pour rendre l'inconséquence moins frappante, a-t-il un peu abaissé son dogmatisme en refusant à la théologie morale le caractère scientifique, la certitude logique. Mais ici encore nous pouvons opposer Kant à lui-même. Il accorde trop ou trop peu à ce qu'il appelle la théologie morale; il lui accorde trop en lui

attribuant une valeur qu'elle ne peut avoir dans son système ; il lui accorde trop peu lorsque, après être parti d'un principe nécessaire qu'il déclare objectif, il ne se croit pas encore le droit d'appeler scientifique la connaissance de Dieu, rigoureusement déduite de ce principe. Assurément, si l'union du bonheur et de la vertu est nécessaire, et si cette union ne peut exister sans Dieu, Dieu existe ; et lorsque nous supposons la vérité ou la certitude absolue des prémisses, comme le fait Kant, pourquoi n'accorder pas le même caractère de certitude à la conclusion ? Il semble donc qu'ici Kant ait voulu déguiser un peu l'énorme contradiction qui existe entre sa théologie morale et sa métaphysique ; mais il n'a fait qu'ajouter une nouvelle inconséquence à tant d'autres inconséquences.

Pour nous, nous parlerons, si l'on veut, de notre foi à l'existence de Dieu ; mais c'est qu'à nos yeux il n'y a pas entre la foi et la certitude la différence que Kant y a mise. L'une et l'autre viennent de la raison ; mais la première est spontanée, instinctive ; elle ne suppose aucun exercice de la réflexion ; c'est l'état de la raison croyant à elle-même sans se rendre compte de sa croyance, sans l'analyser et l'approfondir ; la seconde est l'état de la raison, après qu'elle a examiné sa croyance, qu'elle l'a soumise à un examen réfléchi et qu'elle y repose de nouveau. Il y a entre la foi et la certitude la différence qui sépare le sens commun et la philosophie : l'une est identique à l'autre en ce sens qu'il n'y a pas plus dans l'une que dans l'autre. La

philosophie ne détruit pas la foi, elle la convertit en certitude : elle ne détruit pas le sens commun, elle l'éclaire et l'élève à son expression la plus simple et la plus haute.

Kant lui-même, dans la Méthodologie, a écrit ces belles paroles : « La nature, dans ce qui intéresse tous « les hommes sans distinction, n'est coupable d'aucune « distribution partiale de ses dons, et la philosophie la « plus sublime, quand il s'agit de la fin de la nature « humaine, ne peut aller plus loin que l'intelligence la « plus vulgaire. » Certes, on ne s'attendait pas à trouver cette maxime dans la bouche d'un homme qui se met en contradiction flagrante avec l'opinion du genre humain; car il n'est pas vrai que le genre humain ne trouve, comme Kant, la foi ou la certitude que dans la morale, et que partout ailleurs il doute et ne se croit pas le droit d'affirmer autre chose que ses idées. La critique de Kant ne représente pas le sens commun ; il faut pour cela une critique plus impartiale et plus large qui, en accordant à la morale toute l'importance qu'elle mérite ne prétende pas l'élever seule sur les ruines de la métaphysique, une critique qui, partout où le sens commun de l'humanité ramène sans cesse les mêmes affirmations, affirme aussi avec lui sans craindre de se tromper, se bornant à changer une croyance spontanée et instinctive en une croyance réfléchie, en une certitude scientifique. Mais terminons l'exposition de la Méthodologie par l'analyse rapide de ses deux dernières parties, l'*architectonique* et l'*histoire de la raison pure*.

L'architectonique de la raison pure est l'art de former un système de connaissances de la raison pure en les groupant sous une unité scientifique, de telle sorte qu'elles ne paraissent être que les membres d'un même tout. L'architectonique est donc une partie essentielle de la méthodologie; elle complète la discipline et le canon de la raison pure. Kant ne veut en donner qu'une esquisse.

Il distingue d'abord la *connaissance historique* (*cognitio ex datis*) de la *connaissance rationnelle* (*cognitio ex principiis*). La connaissance est historique lorsque celui qui la possède, d'où qu'elle lui vienne, qu'il la doive à l'expérience ou à l'éducation, ne peut en rendre compte en la rattachant à ses véritables principes, à la raison. Ainsi, celui-là n'a qu'une connaissance historique du système de Wolf, qui, ayant appris cette philosophie et en possédant toutes les propositions, définitions et preuves au point de pouvoir en quelque sorte les compter sur ses doigts, se trouve embarrassé lorsqu'on lui conteste une définition, et ne sait ni comment il la doit défendre ni où il pourra en prendre une autre. Il s'est formé sur une raison étrangère; il a bien compris et bien retenu, c'est-à-dire bien appris, mais il n'est, dit Kant, que la statue de plâtre d'un homme vivant. La connaissance historique ne suffit donc pas; celui qui s'en contente ne va pas plus loin que l'école et reste écolier toute sa vie. La connaissance doit être rationnelle, c'est-à-dire qu'il faut bien connaître les sources générales d'où elle dé-

rive, les principes sur lesquels elle se fonde. On peut apprendre à philosopher, on n'apprend pas la philosophie; on ne la reçoit pas toute faite d'une main étrangère; il faut être ici plus qu'imitateur, il faut être inventeur. « La philosophie n'est que l'idée d'une science « possible... On ne peut l'apprendre, car où est-elle? « qui la possède? à quels signes la reconnaître? On peut « seulement apprendre à philosopher, c'est-à-dire à « exercer le talent de la raison en recherchant les prin- « cipes généraux qui dominent certaines questions, « mais en se réservant toujours le droit d'en examiner « la source, et de les confirmer ou de les rejeter. »

On n'aurait pas de la philosophie une idée exacte et complète, si on ne se la représentait comme un système de la connaissance n'aspirant qu'à une unité scientifique, à une perfection logique; il faut la considérer d'un autre point de vue, comme la science du rapport de toute connaissance au but essentiel de la nature humaine (*teleologia rationis humanæ.*)

Parmi les fins essentielles de la raison, il y en a une qui est la première, la plus élevée, à laquelle toutes les autres se subordonnent et pour laquelle elles ne sont toutes que des moyens; cette fin, c'est la destination totale de l'homme, et la philosophie qui s'y rapporte s'appelle philosophie morale. C'est à cause de la prééminence de la philosophie morale sur toute autre recherche de la raison, que les anciens entendaient surtout par philosophe le moraliste, et de là vient que, maintenant encore, on nomme philosophe celui à qui la

raison semble avoir appris la domination de soi-même.

C'est de cette manière sublime que Kant comprend la science philosophique : il revient sans cesse sur cette idée qui rappelle la philosophie platonicienne, et qu'il faudrait admirer sans restriction si elle n'avait pas entraîné Kant à absorber la métaphysique dans la morale, et à sacrifier tout à fait la première à la seconde.

Suivons-le maintenant dans les divisions qu'il établit au sein de la philosophie.

D'abord, selon que la philosophie embrasse seulement les connaissances de la raison pure ou les connaissances qui dérivent de principes empiriques, elle est philosophie *pure* ou *empirique*.

La philosophie pure a deux parties : dans la première, qui est la critique, elle recherche et examine toutes les connaissances pures *a priori ;* dans la seconde, qui est la métaphysique, elle systématise les données de la critique.

La métaphysique, selon qu'elle s'applique à l'un de ces deux objets de la science, ce qui *est*, ce qui *doit être*, est ou métaphysique de la nature (*Metaphysik der Natur*), ou métaphysique des mœurs (*Metaphysik der Sitten*). L'une est l'étude des connaissances pures spéculatives, les connaissances mathématiques exceptées ; l'autre comprend les principes qui déterminent et rendent nécessaire et obligatoire *a priori* telle ou telle conduite ; elle néglige, par conséquent, toutes les conditions empiriques de la nature humaine, toute *anthropologie*.

Kant montre pourquoi l'idée de la métaphysique est restée si longtemps vague et obscure.

« La raison humaine, dit-il, depuis le jour où elle « a commencé à penser ou plutôt à réfléchir, n'a jamais « pu manquer d'une métaphysique; mais elle n'a pas « su dégager suffisamment cette métaphysique de « tout élément étranger. L'idée d'une telle science est « aussi ancienne que la raison spéculative; et quelle « raison ne spécule pas, soit à la manière scolastique, « soit à la manière populaire? On doit pourtant avouer « que la distinction de deux éléments dans notre con- « naissance, dont l'un nous est donné tout à fait *a « priori*, tandis que l'autre ne nous est connu qu'*a « posteriori* par l'expérience, est restée très-obscure « même pour les penseurs de profession, qu'ainsi on « n'a jamais bien pu déterminer la véritable idée d'une « science qui a si longtemps et si fort occupé la raison « humaine. Quand on disait : La métaphysique est la « science des premiers principes de la raison humaine, « on ne désignait point par là une espèce particulière « de principes, mais seulement un degré plus élevé de « généralité, et on ne pouvait ainsi nettement distin- « guer la métaphysique de l'empirisme; car, même « parmi les principes empiriques, il y en a quelques- « uns qui sont plus généraux et par conséquent plus « élevés que d'autres, et dans l'ordre de la généralité « (lorsqu'on ne distingue point ce qui est connu *a « priori* de ce qui n'est connu qu'*a posteriori*) où « tracer la ligne qui doit séparer la première partie de

« la dernière, les membres supérieurs des inférieurs?
« Que dirait-on si la chronologie ne pouvait compter
« les époques du monde qu'en les partageant en pre-
« miers siècles et en siècles suivants? On pourrait de-
« mander si le cinquième siècle, si le dixième, etc.
« appartiennent aussi aux premiers siècles. Je demande
« de même : l'idée de l'étendue appartient-elle à la mé-
« taphysique? Oui, répondez-vous. Eh quoi! l'idée de
« corps aussi? Oui. Et celle de corps fluide? Vous êtes
« étonnés; car si cela continue, tout appartiendra à la
« métaphysique. D'où l'on voit que le degré de généra-
« lisation ne peut servir à déterminer les limites d'une
« science, mais qu'il nous faut une distinction radicale,
« une différence d'origine. Ce qui obscurcissait encore
« l'idée fondamentale de la métaphysique, c'était la
« ressemblance que cette science a, comme connais-
« sance *a priori*, avec les mathématiques. De là, il
« est arrivé que les philosophes, ayant échoué dans la
« définition même de leur science, ne purent donner
« à leurs travaux un but déterminé, une direction sûre,
« et qu'avec un plan si arbitrairement tracé, ignorant
« le chemin qu'ils avaient à prendre, et toujours en
« désaccord sur les découvertes que chacun d'eux pen-
« sait avoir faites, ils rendirent leur science méprisable
« aux autres, et finirent par la mépriser eux-mêmes. »

Il faut donc trouver une définition dans laquelle ne se rencontrent pas les défauts qui viennent d'être signalés. Selon Kant, la métaphysique est la science qui doit donner une unité systématique à la connaissance

pure *a priori*; par là il détermine l'origine même et la nature des principes dont s'occupe la métaphysique; vous avez vu en outre comment, au commencement de la Méthodologie, il distingue la connaissance mathématique de la connaissance philosophique, de telle sorte qu'il n'y a plus de confusion possible.

Quelles sont maintenant les subdivisions de la *Métaphysique de la nature?* car il ne doit être ici question que de cette partie de la métaphysique qui a pour objet non ce qui doit être, mais ce qui est.

La métaphysique comprend la *philosophie transcendentale* et la *physiologie de la raison pure*. La première recherche dans l'entendement et dans la raison tous les concepts et tous les principes qui se rapportent aux objets en général, sans admettre aucun objet déterminé et indépendamment de toute vérification expérimentale, c'est l'*ontologie* qui se divise en *cosmologie* et en *théologie transcendentales*; la seconde étudie la nature ou l'ensemble des objets, qu'ils soient donnés par les sens ou par une intuition quelconque: mais, comme elle ne prend des objets qu'une connaissance *a priori*, elle est une physiologie rationnelle; et, comme il n'y a que deux sortes d'objets dans la nature, les êtres corporels et les êtres pensants, il n'y a aussi que deux sortes de sciences qui naissent de cette étude, à savoir : la *cosmologie rationnelle* et la *psychologie rationnelle*.

Comme on le voit, Kant ne comprend pas dans la métaphysique la psychologie empirique, dont on a, dit-

il, attendu de si grandes choses dans notre temps pour l'éclaircissement de la métaphysique, après avoir perdu l'espérance de rien faire de bon *a priori*. Il la place, avec la physique empirique, dans la philosophie appliquée, dont la philosophie pure contient les principes *a priori*. « Néanmoins, dit-il, pour se conformer à l'usage « des écoles, on peut encore lui laisser une petite place, « mais seulement comme épisode, dans la métaphysi- « que. D'ailleurs, elle n'est pas encore assez riche pour « être à elle seule l'objet d'une étude, et elle est trop « importante pour qu'on doive l'exclure entièrement et « la rattacher à quelque autre science avec laquelle elle « aurait moins de rapports qu'avec la métaphysique. « Elle n'y est admise depuis si longtemps que comme « étrangère, en attendant qu'elle puisse établir son do- « micile dans une vaste anthropologie (qui serait le « pendant de la physique empirique). »

Kant revient encore ici sur l'utilité négative de la métaphysique, de cette science qui n'a perdu de sa considération que parce qu'on lui demandait ce qu'elle ne pouvait donner, et parce qu'on s'est vu trompé dans les espérances chimériques qu'on avait mises en elle. Si elle n'est pas le fondement de la religion, elle en est le rempart, et si elle n'établit pas la vérité des assertions du dogmatisme, elle n'autorise pas non plus les négations de l'empirisme. « On peut être sûr, ajoute « Kant, que, malgré tout le dédain que peuvent mon- « trer pour elle ceux qui jugent une science, non d'après « sa nature, mais d'après ses effets accidentels, on re-

« viendra toujours à la métaphysique comme à une « amie avec laquelle on s'était brouillé, parce que la « raison, lorsqu'il s'agit comme ici de son but essen- « tiel, doit travailler infatigablement soit à établir des « connaissances fondamentales, soit à renverser des « idées déjà reçues. »

Sous le nom d'*histoire de la raison pure*, Kant jette un coup d'œil rapide et systématique sur le passé de la philosophie.

« Il est assez remarquable, dit-il, bien que naturel- « lement il n'en puisse pas être autrement, que les « hommes, dans l'enfance de la philosophie, commen- « cèrent par où nous finirions volontiers aujourd'hui, « c'est-à-dire qu'ils prirent d'abord pour objets de leurs « études Dieu et l'espérance ou même la nature de l'au- « tre vie. La grossièreté des idées religieuses, que les « anciennes traditions avaient conservées de l'état pri- « mitif des peuples, n'empêcha pas les esprits plus « éclairés de se livrer sur les mêmes objets à de libres « recherches, et on n'eut pas de peine à comprendre « qu'il ne peut y avoir d'autre manière de plaire à la « puissance invisible qui régit le monde, et d'être heu- « reux au moins dans une autre vie, que de bien agir. « Ainsi la théorie et la morale furent les deux ressorts « de toute démarche de la raison, ou plutôt les deux « points auxquels vinrent aboutir toutes les spécula- « tions abstraites auxquelles on s'est livré depuis. Mais « la théologie fut particulièrement ce qui attira peu à « peu la raison spéculative vers des recherches qui,



« dans la suite, devinrent si célèbres sous le nom de « métaphysique. »

Kant ne veut pas parcourir dans leur ordre historique les révolutions qu'a éprouvées la métaphysique; il se borne à indiquer trois points de vue d'après lesquels on peut classer les divers systèmes philosophiques.

D'abord, si l'on considère ce que les philosophes ont pensé de l'*objet* de nos connaissances rationnelles, on trouve que les uns ont ôté aux objets de la raison toute réalité pour l'accorder aux seuls objets des sens, et que les autres au contraire ont affirmé que la raison seule connaît le vrai, et que les sens ne nous donnent que des apparences. Les premiers sont les sensualistes, les seconds les rationalistes; Épicure et Platon sont les plus grands représentants de ces deux opinions.

Si on ne considère plus l'objet des connaissances rationnelles, mais leur *origine*, on peut dire qu'elles dérivent de l'expérience ou de la raison seule : de là les philosophes *empiristes*, et ceux que Kant appelle *noologistes*; à leur tête sont Aristote et Platon chez les anciens, Locke et Leibnitz chez les modernes.

Enfin, en dernier lieu, sous le rapport de la *méthode*, Kant distingue la méthode *naturaliste* et la méthode *scientifique*.

La première consiste à se contenter du sens commun pour résoudre les grands problèmes et à considérer la spéculation comme stérile. C'est affirmer qu'on peut déterminer plus sûrement la grandeur et l'éloignement de la lune par la simple vue que par le calcul. Ce n'est

là qu'une pure misologie mise en pratique. Il ne faut pas confondre cette méthode, qui n'en est pas une, avec celle qui accepte et recommande le sens commun sans sacrifier pour cela la spéculation. Selon nous, cette méthode est la vraie; mais Kant a passé à côté d'elle. La méthode *scientifique* est celle des philosophes qui veulent qu'on s'adresse à la spéculation. Elle a été diverse : elle a procédé *dogmatiquement*, comme l'a fait Wolf, ou *sceptiquement*, comme l'a fait Hume.

Mais Kant nous a indiqué une autre méthode, la seule qui, selon lui, soit admissible. « Si le lecteur, « dit-il, a eu la complaisance ou la patience de la sui« vre avec moi, il peut juger si, dans le cas où il vou« drait bien contribuer à convertir ce sentier en route « royale, on ne pourrait pas, même avant la fin de ce « siècle, accomplir ce qu'un grand nombre de siècles « n'ont pu faire, à savoir, de contenter entièrement la « raison humaine en une matière dont elle s'est tou« jours occupée avec ardeur, comme aussi toujours inu« tilement. »

Tel est le dernier mot, telle est la conclusion dernière de toute la Critique de la raison pure. Nous avons terminé l'analyse de ce grand ouvrage, nous en avons parcouru toutes les parties, la doctrine élémentaire d'abord, c'est-à-dire l'esthétique transcendentale, et la logique transcendentale partagée en analytique et dialectique; puis la méthodologie. Je vous ai fait connaître chacune de ces parties successivement par des expositions longues, détaillées, et qui contiennent tout

ce qu'il y a d'important dans l'ouvrage de Kant, tout ce qui a eu quelque influence sur ses contemporains ou sur ses successeurs. Souvent j'ai laissé Kant parler lui-même, et je n'ai fait que le traduire. Souvent aussi je ne me suis pas borné au rôle d'historien, et sur bien des points Kant a été convaincu de contradiction ou d'erreur. Mais il est une question que nous n'avons pu soumettre jusqu'ici à un examen régulier, et que nous avons ajournée jusqu'au moment où nous aurions entre les mains tous les éléments de la solution kantienne. Cette question, qui dans la philosophie de Kant domine toutes les autres, est la question générale de la valeur objective des connaissances humaines. Il est temps de l'aborder et de compléter ainsi notre critique de la *Critique.*

VIIIe LEÇON.

Examen de la théorie de Kant sur la valeur objective de nos connaissances : 1° Cette théorie est en contradiction avec le sens commun. 2° Le fondement du scepticisme de Kant, à savoir le caractère de subjectivité de la raison, n'apparaît pas dans le mode primitif de cette faculté. De la raison spontanée et de la raison réfléchie. 3° La raison doit toujours être subjective en ce sens qu'elle doit toujours être dans un sujet qui en ait conscience ; il n'en peut être autrement pour l'homme ; il n'en peut être autrement pour Dieu lui-même. 4° Si la raison, à cause de sa subjectivité, ne peut nous faire connaître certainement l'existence du temps et de

l'espace, elle ne peut non plus nous donner le monde matériel ou les phénomènes extérieurs; et, si on nie la réalité du moi, il faut aussi nier celle des phénomènes internes. 5° La raison *pratique* n'échappe pas plus au scepticisme que la raison *spéculative*. — Résumé de toutes les leçons sur la *Critique de la raison pure :* de l'esprit de la philosophie kantienne : indépendance absolue. — De sa méthode . méthode psychologique. — En quoi Kant est de son siècle, en quoi il s'en distingue. — Examen de la théorie des facultés : deux reproches à faire à cette théorie : 1° confusion ; 2° fausse distinction. — Omission de l'activité volontaire et libre. Omission du problème psychologique de l'origine et de la formation de nos idées , caractère abstrait et logique qui résulte de cette omission. — Retour sur la théorie de la conscience. — Retour sur les antinomies et sur la théologie rationnelle. — Conclusion.

S'il est vrai que depuis Descartes la question de la légitimité de nos connaissances soit la question capitale de la philosophie, cela est vrai surtout dans le système de Kant. Pour parvenir à résoudre cette question, Kant entreprend l'analyse de la connaissance, et c'est la manière si originale et si profonde dont il l'a résolue qui a imprimé un caractère particulier à toute sa philosophie, et qui a décidé de celui de la philosophie allemande. Reconnaissons-le tout de suite : Kant a eu raison de placer au premier rang, parmi les questions philosophiques, celle de la valeur objective de nos connaissances. En second lieu, il a parfaitement compris que, si on veut trouver une solution scientifique de ce problème, il faut la chercher dans une analyse

approfondie du mécanisme de l'intelligence humaine. Mais si Kant a bien vu la méthode qu'il devait suivre, ne s'est-il pas égaré dans l'application de cette méthode? Déjà sur plusieurs points particuliers, sur la question du moi et sur celle de Dieu, nous avons montré le vice de la solution kantienne, mais nous n'avons pas encore entrepris de la soumettre à une discussion générale; c'est cette discussion que nous entreprenons aujourd'hui.

Constatons d'abord que l'opinion de Kant est en contradiction avec celle de tous les hommes, avec le sens commun.

Kant nie la réalité objective de l'espace et du temps; tous les hommes au contraire croient à cette réalité, et cette croyance ils la manifestent à chaque instant et dans leurs paroles et dans leurs actions. Lorsque je parle de la situation de cette salle par rapport aux salles voisines, et que dans cette même salle je distingue la place où je suis de celle où vous êtes en disant ici et là, je ne m'avise pas de penser que, si je parle ainsi, c'est uniquement pour m'entendre avec moi-même, et mettre un certain ordre dans mes connaissances sensibles. Je crois que j'occupe bien en réalité une certaine portion d'un espace qui existe indépendamment de moi, et qui ne cesserait pas d'exister alors même que je cesserais d'en avoir l'idée; et si je me lève pour aller vers vous ou pour passer dans un appartement voisin, je crois que chacun de mes pas mesure une partie de cet espace, et qu'en allant vers vous ou en passant dans

l'autre appartement je change en effet de lieu, c'est-à-dire que je parcours des points différents de l'espace. Quelqu'un viendra-t-il me contester la légitimité de cette croyance, et me dire que ces lieux que je distingue, que ces différents points de l'espace que je parcours, que cet espace lui-même n'existent pas en réalité; qu'il ne faut voir dans tout cela qu'une manière de se représenter les phénomènes? Il aura beau me parler ainsi au nom de la philosophie, ses discours me feront sourire et n'ébranleront pas ma conviction.

La doctrine de Kant ne se rencontre pas plus avec le sens commun sur l'idée de temps que sur l'idée d'espace. Lorsqu'un homme dit qu'il lui a fallu une heure pour aller d'un lieu à un autre, tout comme il croit avoir en effet parcouru une certaine portion de l'espace, de même il croit aussi avoir employé pour la parcourir une certaine partie du temps; et si vous lui dites que tout cela n'existe que dans son esprit, et qu'en réalité il n'y a pas plus de temps que d'espace, et par conséquent pas plus de parties du temps que de parties de l'espace, il se moquera de vous ou bien il ne vous comprendra pas. Qu'on prétende, si l'on veut, que les divisions que nous établissons dans le temps, comme celles que nous établissons dans l'espace, sont plus ou moins arbitraires et qu'en divisant le temps en minutes, heures, jours, années, nous avons pour but de nous entendre avec nous-même et avec les autres, à la bonne heure: cela ne révoltera personne, bien qu'il faille reconnaître que là même tout n'est pas en-

tièrement arbitraire; mais qu'on soutienne que de telles divisions ne sont pas des divisions d'un temps réel, que le temps est une pure forme de notre esprit au moyen de laquelle nous nous représentons les phénomènes, on ne fera que choquer inutilement le sens commun.

Prenons maintenant une autre partie de la théorie de Kant, et choisissons, par exemple, parmi les catégories de l'entendement, la catégorie de la causalité. Le principe de causalité n'est-il aux yeux de tous les hommes qu'une forme, une condition purement subjective de l'application de notre esprit aux phénomènes, aux objets sensibles? ou bien ne croient-ils pas au contraire que, de même qu'il y a réellement quelque chose, quelque phénomène qui commence d'être, ainsi ce quelque chose, ce phénomène a bien sa cause réelle et objective? Il n'y a qu'à voir, pour répondre à cette question, de quelle manière les hommes appliquent à chaque instant le principe de causalité. Un meurtre a-t-il été commis quelque part, aussitôt le public s'indigne contre l'auteur de ce meurtre, bien qu'il ne sache pas quel il est, et la justice se met à sa poursuite, et elle n'a point de cesse qu'elle ne l'ait découvert; ou, si elle ne le decouvre pas, elle n'en persiste pas moins à proclamer que le meurtre a une cause réelle. Lorsqu'on est parvenu à saisir celui qu'on croit l'auteur du crime, on le juge, et, si on a des preuves suffisantes contre lui, on le met à mort. Voilà ce qui arrive, et certes cela n'arrive pas parce que nous appliquons aux

événements, pour les lier entre eux dans notre esprit, le principe de causalité, mais parce que, quand nous appliquons ce principe, nous lui accordons implicitement ou explicitement cette valeur objective que lui refuse le système de Kant. Quoi, d'après ce système, dans le cas que nous rapportons, le public ne se serait ému, la justice ne se serait livrée à tant de recherches, un homme n'aurait été mis à mort que pour satisfaire une loi de notre esprit qui veut que nous concevions une cause, mais une cause purement idéale, partout où nous voyons un événement se produire! Et qu'on ne nous accuse pas de combattre la théorie de Kant par le ridicule, car nous pourrions répondre que le ridicule n'est que l'expression et pour ainsi dire le cri le plus énergique du sens commun, et que par conséquent il peut être à juste titre employé contre la philosophie, toutes les fois qu'elle s'égare comme elle le fait ici.

Considérez l'opinion de Kant sur le moi et rapprochez-la de l'opinion commune. Pour Kant, l'idée de l'être que nous sommes ne présente rien autre chose qu'un lien logique qui sert à réunir en un tout les phénomènes psychologiques. Or, est-ce là l'opinion du sens commun? Lorsqu'un homme parle de lui-même, croit-il que ce qui constitue sa personnalité, ce qui le fait être un individu un et identique, c'est ce lien logique qu'il établit entre ses propres modifications pour les ramener à une certaine unité? et, lorsqu'il parle des individus qu'il distingue de lui-même et qu'il distingue entre eux, croit-il qu'il ne fait que grouper un

certain nombre de phénomènes autour de certaines unités qu'il appelle ensuite Pierre ou Paul, mais auxquelles il n'accorde aucune réalité objective? En un mot, l'idée du moi n'est-elle pour nous qu'un principe régulateur, et la distinction des individus une pure affaire de classification? A coup sûr, le moi du système de Kant n'est pas le moi de la conscience. Ajoutons que son Dieu, ou tout au moins le Dieu de sa métaphysique, n'est pas non plus le Dieu de l'humanité. Qu'est-ce en effet que son Dieu? Un pur idéal qui couronne la connaissance humaine, et permet à l'esprit de la porter à la plus haute unité possible, mais qui ne peut avoir aucune valeur légitime. Est-ce cet idéal sans réalité, est-ce l'objet hypothétique d'une idée régulatrice que tous les hommes saluent comme la cause et la substance première de toutes choses, l'être des êtres et le père du genre humain?

On voit, par ce qui précède, combien les résultats auxquels aboutit la critique de Kant s'éloignent de l'opinion commune; mais, puisqu'ils sont, selon Kant, le fruit de la philosophie, quelque étranges qu'ils soient, examinons-les philosophiquement, et voyons si la philosophie, c'est-à-dire une saine critique de la connaissance humaine, peut les admettre, ou si, loin de contredire l'opinion vulgaire, elle ne l'autorise pas.

Pourquoi Kant nie-t-il la réalité objective de l'espace et du temps? Le voici: quand bien même nous ne pourrions cesser d'affirmer l'existence réelle du temps et de l'espace, nous serions toujours impuissants à jus-

tifier de telles affirmations, à cause du caractère de subjectivité dont elles sont empreintes. Pourquoi Kant nie-t-il la valeur objective du principe de causalité, et en général de toutes les catégories de l'entendement? Par la même raison: conclure du subjectif à l'objectif ne peut être légitime, selon la philosophie critique. Enfin, pourquoi Kant, s'il n'ose nier dans la métaphysique la valeur objective de l'idée de Dieu, n'ose-t-il pas non plus l'affirmer? par la même raison encore. Ainsi le fondement sur lequel repose en dernière analyse tout le scepticisme de Kant n'est autre chose que le caractère de subjectivité dont sont nécessairement marqués tous les développements de notre faculté de connaître.

La subjectivité de la raison humaine, voilà donc ce qui trouble Kant. Mais cette subjectivité est-elle la forme unique de la raison [1]? Comment sais-je que ma raison est subjective? parce qu'en essayant d'affirmer le contraire de ce qu'enseignent naturellement les principes de la raison, j'ai reconnu l'inutilité de mes efforts, c'est-à-dire la nécessité de ses principes : c'est dans le sentiment de cette nécessité, dans cette observation, à savoir que je ne puis pas ne pas admettre telle ou telle vérité, que se révèle le caractère subjectif de ma raison. Mais l'esprit débute-t-il par cette observation? Nous venons de voir qu'elle suppose la réflexion, car elle suppose que l'esprit se replie sur lui-même pour

1. Tome IIe, Programme, p. 27 ; et leç. ve, p. 65.

essayer de mettre en doute la certitude de ses principes. Or, il implique que l'esprit débute par la réflexion, par ces tentatives du doute dans lesquelles il découvre la nécessité des principes de la raison, et par suite la subjectivité de la raison elle-même. Pour que l'esprit cherche à affirmer le contraire de ce qu'enseignent les principes de la raison, il faut qu'il ait affirmé d'abord sans aucun retour sur lui-même; par conséquent il faut reconnaître que la raison humaine n'est pas frappée primitivement de ce caractère subjectif dont Kant s'est fait une arme contre elle, et qu'elle doit débuter par une affirmation pure, absolue, sans aucun soupçon d'erreur. Plus tard, elle se replie sur elle-même, elle essaie d'affirmer le contraire de ce qu'elle avait affirmé d'abord spontanément; et comme elle n'y parvient pas, elle persiste à croire ce qu'elle croyait, mais le mode de la raison a changé : de spontanée qu'elle était, elle est devenue réfléchie. Dans le premier cas, elle ne retient de personnel et de subjectif que ce qu'y met inévitablement le rapport de toute aperception à la conscience; dans le second cas, elle contracte ce caractère prononcé de subjectivité que lui impose l'intervention de la réflexion, c'est-à-dire de la volonté, faculté où éclate particulièrement la personnalité humaine. Malheureusement, Kant n'a pas vu que cette forme de la raison lui est en quelque sorte étrangère et inférieure; il n'a pas saisi la raison à ce degré pur et sublime où la réflexion, la volonté et la personnalité sont encore absentes. S'il avait connu cette intuition, cette révélation

spontanée qui est le mode primitif de la raison, peut-être devant ce fait eût-il renoncé à son scepticisme; car sur quoi repose en définitive ce scepticisme? nous venons de le rappeler: sur ce que les lois de la raison sont subjectives, personnelles à l'homme. Mais voilà un mode de la raison où ces mêmes lois sont pour ainsi dire dépouillées de toute subjectivité, où la raison se montre presque entièrement impersonnelle. Cela ne suffit-il pas à Kant? Veut-il, pour croire à l'objectivité et à la légitimité de la raison, que la raison cesse de faire son apparition dans un sujet particulier, dans l'homme, par exemple? Mais si la raison est en dehors du sujet que je suis, elle n'est rien pour moi; pour que j'en aie conscience, il faut qu'elle descende en moi, qu'elle se fasse mienne, et en ce sens devienne subjective. Une raison qui n'est pas mienne, qui, tout universelle qu'elle est en elle-même, ne s'incarne pas en quelque sorte dans ma conscience, est pour moi comme si elle n'était pas. Par conséquent, vouloir que la raison, pour qu'elle puisse être certaine, cesse entièrement d'être subjective, c'est demander une chose impossible.

C'est demander une chose que Dieu lui-même ne pourrait pas faire. Supposez que Dieu veuille donner au moi la connaissance du monde extérieur. Si le moi doit rester moi, si le non moi doit rester non moi, le moi ne pourra connaître le non moi que par des facultés qui seront siennes, et il sera vrai de dire en ce sens qu'il ne pourra obtenir l'objectif que subjectivement.

Essayez de concevoir qu'il en puisse être autrement, et vous trouverez que le contraire serait une absurdité.

Bien plus, Dieu lui-même ne peut connaître autrement ce qui n'est pas lui, parce qu'il ne peut connaître autrement que par sa propre intelligence. Aux termes de la philosophie de Kant, la raison divine serait donc aussi frappée de subjectivité, par cela même que cette raison réside dans un sujet déterminé qui est Dieu. Si donc ce caractère de subjectivité entraîne nécessairement le scepticisme, voilà Dieu lui-même condamné à un scepticisme dont il ne pourra pas plus sortir que nous autres hommes. Voilà ce que Kant devrait admettre, s'il était conséquent avec lui-même : ou bien, si la connaissance que Dieu a de l'action de son intelligence n'entraîne pas pour lui le scepticisme, la subjectivité de la raison humaine ne l'entraîne pas non plus pour nous.

Maintenant, il nous sera facile de montrer que Kant s'est trompé lorsqu'il a voulu faire sa part à un pareil scepticisme, et que la logique, une fois qu'elle admet les principes de la critique kantienne, renverse au nom de ces principes tout ce que Kant a cru pouvoir conserver.

S'il nie la réalité objective de l'espace et du temps, Kant ne nie pas l'existence du monde matériel ; il en a même voulu donner une démonstration. Mais cette démonstration repose sur l'autorité de notre faculté de connaître. Or, par quel privilége notre faculté de connaître, qui a un caractère éminemment subjectif

quand elle nous fournit les idées d'espace et de temps, acquiert-elle une valeur objective à l'endroit du monde ou de ces mêmes phénomènes que nous ne pouvons nous représenter qu'à l'aide des idées d'espace et de temps, idées destituées de toute objectivité, selon Kant? Que Kant nous dise qu'en admettant la réalité du monde matériel, il n'admet rien autre chose que des phénomènes, peu importe; à quelque titre qu'il admette un monde matériel, toujours est-il qu'il l'admet comme quelque chose de réellement extérieur, et ce quelque chose de réellement extérieur, phénomène ou composé de phénomènes, apparence ou être, il ne peut l'admettre qu'avec le principe de causalité ou avec tout autre principe, que Kant déclare purement subjectif. S'il en est ainsi, pourquoi n'avoue-t-il pas que, quand nous nous représentons quelque chose dans l'espace et dans le temps, nous ne faisons aussi que transporter à l'objet ce qui n'appartient qu'au sujet? Ainsi nous devons refuser à Kant le droit d'admettre ce monde extérieur dont il reconnaît l'existence, lui qui ne reconnaît pas celle de l'espace et du temps. Avec sa raison subjective, il est condamné à rester invinciblement renfermé dans les limites du sujet.

Mais, dans ces limites, que lui reste-t-il? L'idée du moi, de cette substance une et identique que nous sommes, n'a pour lui qu'une valeur purement idéale, et tout ce qu'il veut bien admettre à l'intérieur, ce sont les phénomènes de conscience, et rien de plus. Mais que sont ces phénomènes qui survivent dans le système

de Kant? Si le moi n'a point de réalité, les déterminations phénoménales par lesquelles son existence se manifeste peuvent-elles être quelque chose? Si on supprime le moi, si on en fait une inconnue ou une abstraction, ne faut-il pas en faire autant des phénomènes? Les phénomènes intérieurs et le sujet de ces phénomènes nous sont donnés, nous l'avons vu, dans un seul et même fait psychologique : libre à vous de les considérer séparément, c'est-à-dire à l'état d'abstractions ; mais si, après les avoir séparés, vous rejetez la réalité du sujet, tandis que vous conservez celle des phénomènes, vous tombez en une contradiction évidente. Kant, en définitive, n'a pas plus le droit d'admettre à l'intérieur les phénomènes psychologiques qu'il n'a celui d'admettre quelque phénomène extérieur. Que lui reste-t-il donc? Le nihilisme.

Le nihilisme devrait être le dernier mot de la Critique de la raison pure. Nous sommes en droit de l'imposer à la métaphysique kantienne. Elle est donc restée bien en deçà de son terme légitime; mais ce n'est point là sa seule inconséquence.

Tandis qu'en théorie Kant refuse toute valeur objective aux idées *a priori*, dans la pratique il accorde sans difficulté cette objectivité à l'idée du devoir ; tandis que là il ne se croyait pas le droit d'affirmer l'existence de la liberté et celle de Dieu, il croit pouvoir les affirmer ici avec une entière certitude. Mais y a-t-il au fond une distinction réelle entre les principes moraux et les principes métaphysiques? Quels sont les carac-

tères de la loi morale? La loi morale est une loi nécessaire et universelle. Mais ces caractères ne sont-ils pas aussi, de l'aveu de Kant, ceux de tous les principes qu'il reconnaît en métaphysique, ceux du principe de causalité, par exemple? Pourquoi donc les principes métaphysiques sont-ils pour lui purement subjectifs et de simples formes de notre esprit, quand la loi du devoir est à ses yeux une loi objective, indépendante du sujet qui la conçoit, et possédant une valeur absolue? Principes métaphysiques et principes moraux, tous dérivent de la même faculté, de la raison; Kant le reconnaît lui-même, puisqu'il dit *raison* spéculative et *raison* pratique. Il ne distingue pas ici deux facultés différentes, mais deux applications, ou, comme il dit, deux usages différents de la raison. Si donc Kant persiste à nier la légitimité de la raison spéculative, il faut qu'il nie aussi celle de la raison pratique : il doit nier que la loi morale ait une valeur absolue; il doit reconnaître qu'elle aussi dépend de notre nature particulière, et qu'elle n'a hors de nous aucune portée légitime. Alors que devient la nouvelle base du dogmatisme moral de Kant? Que deviennent tous les objets qu'il replace sur cette base? Le scepticisme envahit la raison tout entière dans toutes ses applications. Toutes les conséquences auxquelles on arrive, en partant de la loi du devoir, ne peuvent avoir, comme cette loi même, qu'un caractère idéal et subjectif. Voilà ce que Kant serait forcé d'avouer lui-même, si, dans son désir de sauver la morale du naufrage de sa métaphysique, il

ne demandait pas grâce à la logique. Mais la logique est inexorable. Il faut absolument, ou que Kant renonce à son dogmatisme moral et qu'il accepte toutes les conséquences de son scepticisme métaphysique ; ou, s'il ne veut pas renoncer à toute certitude en morale, qu'il accepte aussi le dogmatisme en métaphysique et reconnaisse la légitimité de la raison spéculative aussi bien que de la raison pratique ; car il n'y a entre elles aucune différence essentielle.

Il suit de ce qui précède que le scepticisme absolu devrait être la conclusion dernière de toute la philosophie de Kant, aussi bien dans la partie morale que dans la partie spéculative. Telle est en effet la conclusion nécessaire de tout système qui met en doute l'autorité même de notre faculté de connaître, au lieu de la diriger et de prévenir ses écarts en la rappelant sans cesse à la circonspection qui lui est imposée. Mais la prudence n'est pas le scepticisme. Le scepticisme, s'il était conséquent avec lui-même, serait la négation de toute science et de toute philosophie ; un examen sévère des procédés qu'emploie le dogmatisme est au contraire très-utile à la philosophie. Kant, comme il arrive presque toujours, a dépassé le but qu'il s'était proposé, et, quoiqu'il n'ait voulu autre chose que retenir la connaissance humaine dans ses véritables limites, son système, poussé à ses dernières conséquences, ruine la connaissance tout entière. Que cet exemple nous avertisse, et s'il est bon et utile de faire une place au doute en philosophie, sachons ne lui donner que celle qui

lui appartient. Ne prétendons point qu'il ne reste aucun nuage pour l'esprit humain sur les questions que les philosophes agitent : une telle prétention serait insensée, mais ne croyons pas non plus que l'esprit humain ne puisse rien affirmer avec certitude, et qu'en particulier sur les points qui intéressent notre destinée, il soit condamné à l'erreur ou à l'ignorance.

Nous connaissons maintenant la *Critique de la raison pure :* nous l'avons étudiée dans son ensemble et dans ses détails, dans son but et dans ses résultats. Le premier pas est fait et nous sommes en état d'aborder le véritable objet de ce cours, à savoir l'étude de la morale kantienne ; mais, au moment où nous allons quitter la Critique de la raison pure, il est nécessaire de reporter un moment nos regards en arrière et de résumer les observations éparses que l'étude de ce grand ouvrage nous a suggérées. Et comme une sage et impartiale critique ne doit pas seulement relever les erreurs, mais aussi faire la part du bien, je m'efforcerai, ici comme partout, de remettre sous vos yeux ce qu'il y a de vrai dans le système de Kant, tout en rappelant les vices de ce système.

On peut envisager la *Critique de la raison pure* sous deux points de vue différents : on peut rechercher d'abord quel est l'esprit qui domine dans cette métaphysique nouvelle, et quelle en est la méthode générale ; on peut ensuite, passant des principes à l'exécution, examiner les résultats obtenus. Nous nous placerons succcessivement dans ces deux points de vue.

Demandons-nous d'abord quel est en général l'esprit qui règne dans toute la Critique de la raison pure. Cet esprit, c'est celui de la philosophie elle-même, celui qui donne à cette science je ne dis pas seulement la dignité qui lui appartient, mais la vie; je veux parler de cet esprit d'indépendance sans lequel il n'y a pas de philosophie. Vous le retrouvez dans Kant parce que Kant est un philosophe, et qu'il marche dans la grande voie ouverte par Descartes; et vous l'y retrouvez porté au plus haut degré parce que Kant est un philosophe du XVIIIe siècle. Contemporain de la révolution françoise dont il a salué la naissance et adopté les principes, Kant veut conquérir à la philosophie une liberté absolue. Le droit de libre examen, ce droit proclamé par tout le XVIIIe siècle, il le déclare sacré et imprescriptible. Il faut que le dogmatisme se soumette au libre examen de la raison : sinon nulle autorité ne peut le faire accepter. Tous les systèmes doivent être accueillis avec impartialité; refuser d'entendre le scepticisme par exemple ou l'empirisme, les condamner sous prétexte qu'ils sont funestes à la bonne cause, c'est ne pas reconnaître à la philosophie l'indépendance dont elle doit jouir. Kant ne veut pas qu'on s'effraie d'aucun système philosophique; il faut les laisser tous se produire et se développer : la raison ne saurait perdre à aucun effort de la raison, elle ne peut qu'y gagner. C'est là un langage tout nouveau dans l'histoire de la philosophie : jamais aucune voix, je n'en excepte pas même celle de Descartes, ne s'était élevée pour récla-

mer une indépendance aussi complète. Et certes, ce n'est pas nous qui contesterons que cet esprit d'indépendance, qui éclate dans toute la Critique de la raison pure, ne soit le véritable esprit de la philosophie ; loin de là, nous remercions Kant de l'avoir si hautement proclamé. Mais nous croyons avoir montré qu'en soumettant la raison à l'examen le plus libre, on peut, quoi qu'en dise Kant, justifier le dogmatisme dans la spéculation comme dans la morale; et qu'une critique tout aussi libre que la critique kantienne, mais plus profonde, conduit à un résultat tout différent.

Vous venez de voir qu'en ce qui concerne l'esprit général de sa philosophie, Kant est de son siècle. Il est aussi de son siècle par sa méthode. Quelle est en effet la méthode de la métaphysique kantienne? Il suffit, pour répondre à cette question, de se rappeler le titre de l'ouvrage que nous venons d'étudier, la *Critique de la raison pure.* Faire la critique de la raison, c'est examiner notre faculté de connaître et rechercher quelle est sa nature, sa portée, ses limites. Or, quelle est cette méthode qui veut qu'on débute par l'étude de notre intelligence? Qui ne reconnaît ici la méthode d'observation appliquée à l'âme humaine, ou la méthode psychologique? Cette méthode, proclamée pour la première fois dans l'antiquité par Socrate, et que Descartes a remise en honneur dans la philosophie moderne, Kant l'applique comme Locke l'avait appliquée dans ses *Essais sur l'entendement humain;* et, pour ne point parler encore des erreurs dans lesquelles il est

tombé, il l'applique quelquefois avec une profondeur dont il n'y avait point avant lui d'exemple. Jamais philosophe n'avait si bien montré la nécessité de fonder la science tout entière sur une critique des facultés ou des sources de la connaissance humaine. Assurément c'est à son siècle que Kant doit ce mépris pour l'hypothèse qui est un des principaux caractères de sa métaphysique. Mais il s'en sépare ouvertement quand, conduit par l'observation même, il admet dans la connaissance humaine des éléments qui à la vérité ne se produiraient pas sans le secours de l'expérience, mais que l'expérience toutefois ne saurait expliquer et qui n'en dérivent pas. Par là Kant rompt en quelque sorte avec la philosophie de son temps, le sensualisme et l'empirisme, et il se rattache à cette grande famille idéaliste des temps modernes dont Descartes est le père. La Critique de la raison pure est presque tout entière une réfutation du sensualisme. J'ai essayé de vous montrer ce qu'il y avait de nouveau et d'original dans la doctrine de Kant, en rapprochant de sa théorie sur l'idée d'espace celle de Condillac; ailleurs Kant attaque directement la théorie empirique de Locke; sans cesse il a en vue cette école étroite et exclusive qui était devenue l'école à la mode. Ce sera l'éternel honneur de Kant d'avoir entrepris de la renverser, disons mieux, de l'avoir renversée à jamais en lui opposant une analyse plus fidèle de la connaissance humaine. Kant a pu s'égarer; à son tour il a pu prendre une direction funeste en un autre sens, et payer aussi son tribut au



génie de son époque ; mais il n'en a pas moins admirablement établi cette vérité qui détruit d'un seul coup le sensualisme, à savoir, qu'il y a dans la connaissance autre chose que l'expérience, que l'expérience est la condition de toute connaissance, mais qu'elle n'en est pas la condition unique. L'originalité, la profondeur avec laquelle Kant a rendu désormais incontestable cette grande vérité aperçue par Platon, renouvelée par Descartes, défendue par Leibnitz, la lumière nouvelle dont il a su l'entourer, voilà certes l'un de ses plus beaux titres de gloire.

Maintenant que nous avons reconnu l'esprit qui règne dans la métaphysique kantienne, la méthode sur laquelle elle est fondée et le caractère idéaliste dont elle est empreinte, nous pouvons descendre dans l'intérieur de ce grand système et essayer d'en apprécier les principaux résultats. Notre rôle devient plus difficile : tout à l'heure nous ne pouvions qu'applaudir à Kant et nous ranger de son côté, car il s'agissait de l'esprit, de la méthode et du caractère général de son système ; maintenant, c'est l'exécution, c'est le système même que nous avons à juger, et ici nous sommes obligés de nous séparer souvent du philosophe allemand.

Vous savez que, dans le système de Kant, la connaissance humaine dérive de trois grandes facultés, qui sont la sensibilité, l'entendement et la raison ; vous vous rappelez quelle est, dans ce système, la fonction propre de chacune de ces facultés, et comment Kant

les distingue entre elles. Je n'ai pas besoin de remettre sous vos yeux une théorie qui vous est maintenant parfaitement connue. Mais cette théorie est-elle exacte? Ne suppose-t-elle pas d'un côté des distinctions où il n'y en a réellement pas, et ne confond-elle pas, d'un autre côté, ce qu'il fallait distinguer? Ensuite est-elle complète? n'omet-elle aucun élément essentiel, nécessaire au développement de la connaissance? Enfin, rend-elle bien compte de la véritable marche de nos idées? explique-t-elle le problème de leur origine et de leur formation? Ce sont là des questions très-importantes auxquelles j'ai déjà répondu, au moins en partie, dans les leçons précédentes, et dont je dois reprendre et résumer la discussion.

Kant définit la sensibilité la faculté, ou, pour mieux dire, la capacité que nous avons de recevoir des *intuitions* ou des *représentations* des objets au moyen des impressions ou des sensations que ces objets produisent en nous. Kant semble distinguer ce qu'il nomme les *intuitions* ou *représentations* des objets (*Anschaungen*, — *Vorstellungen*), des sensations ou impressions (*Emfindungen*, — *Eindrücke*), puisque, selon lui, nous obtenons les premières au moyen des secondes. Mais quelle distinction y a-t-il entre ces deux sortes de phénomènes? Tout ce que nous trouvons à ce sujet dans la Critique, c'est qu'il regarde les unes comme la condition des autres, et qu'il rapporte les unes et les autres à une même faculté, la sensibilité. Pour nous, nous reconnaissons que sans les sensations



nous n'aurions aucune idée des objets extérieurs ; mais nous croyons que, sans le principe de causalité, la sensation éprouvée par l'âme serait un signe sans valeur et qui ne représenterait rien[1] ; que c'est ce principe qui nous fait sortir de nous-mêmes et nous révèle des objets extérieurs à nous, causes étrangères de nos sensations. Si Kant avait vu qu'ici le principe de causalité intervient déjà, il aurait reconnu que la sensibilité réduite à elle-même, est absolument aveugle ; que par elle-même elle ne nous apprend rien du monde extérieur ; que, si elle était seule, il n'y aurait en nous que des sensations et rien de plus ; et il n'aurait pas rattaché à une même faculté et les sensations que les objets extérieurs nous font éprouver et les représentations que nous avons de ces objets. C'est là, selon nous, un premier vice de la théorie de Kant : parce qu'il n'a pas assez distingué les sensations et les représentations, parce qu'il ne s'est pas rendu compte du rapport qui lie les unes aux autres, il s'est trompé sur la véritable fonction de la sensibilité et lui a trop accordé.

Mais laissons de côté cette première difficulté, et supposons avec Kant, si l'on veut, que la sensibilité nous fournit, avec les sensations, les représentations des objets : Kant s'arrête-t-il là ? Toutes les fois que nous nous représentons un certain objet, nous le plaçons dans l'espace ; toutes les fois que nous nous représentons un certain événement ou une série d'événements, nous les plaçons dans le temps, ou, en d'autres

1. Voyez tome Ier, leç. XIe et XIIe, p. 295, etc., et p. 304.

termes, il est impossible d'avoir l'idée d'un corps sans avoir l'idée de l'espace qui le contient, ou l'idée d'un événement sans avoir l'idée du temps où il se produit. C'est là un fait que Kant a fort bien établi : il a en outre parfaitement établi, à l'encontre des doctrines sensualistes, que si l'expérience peut rendre compte des idées d'objets extérieurs, et en général de phénomènes, elle ne peut rendre compte des idées d'espace et de temps ; que ces idées doivent être en nous *a priori*, et que, bien loin qu'elles puissent dériver de l'expérience, l'expérience sans elles ne serait pas possible. Voilà, je le répète, ce que Kant a parfaitement établi. Qu'il lui plaise maintenant d'appeler ce qui dérive de l'expérience, la *matière* de la connaissance, et de nommer *forme* ce qui n'en dérive pas, et qu'en ce sens l'idée des phénomènes internes ou externes soit la matière de notre connaissance, et que les idées de l'espace et du temps en soient les formes : nous acceptons ces expressions, qui ont l'avantage de distinguer nettement dans le langage ce qui est profondément distinct dans la réalité ; mais lorsque Kant nous dit que l'espace et le temps sont les formes de la sensibilité, ici nous sommes en droit de l'arrêter et de lui demander ce qu'il entend par là. Appelle-t-il l'espace et le temps les formes de la sensibilité, parce que les idées d'espace et de temps sont les conditions logiques de la connaissance sensible ? A la bonne heure ; mais il faut que nous sachions bien que, quand il parle ainsi, il ne veut pas dire que les idées d'espace et de temps ap-

partiennent à la sensibilité. Si, au contraire, c'était là sa pensée, c'est une opinion inadmissible. En effet, qu'on définisse la sensibilité la capacité de recevoir des sensations, ou, avec Kant, la capacité de recevoir des intuitions au moyen des sensations, on ne peut, dans aucun cas, attribuer à la sensibilité comme à leur source réelle les idées d'espace et de temps, ces idées si profondément distinctes des sensations, et même des idées contingentes et relatives de corps, d'événements, de phénomènes. Si vous demandez à Kant quelle est la source des idées d'espace et de temps, il vous répondra que c'est la sensibilité; il ajoutera, il est vrai, que c'est la sensibilité pure, mais il se laisse abuser par les mots. La vérité est que Kant a fait ici une confusion : tout en se refusant avec raison à dériver de l'expérience les idées d'espace et de temps, il n'a pas vu bien nettement qu'il fallait sortir tout à fait du domaine de la sensibilité, et que l'adjectif détruisait le substantif. Son tort est de ne pas avoir reconnu ici, sous un nom spécial, une faculté différente de la sensibilité, à laquelle il aurait dû rapporter les idées d'espace et de temps, et d'avoir semblé croire que, parce que ces idées accompagnent toujours les idées sensibles et parce qu'elles en sont la condition, elles appartiennent par là même à la sensibilité. Ainsi nous avions trouvé tout à l'heure que Kant accordait trop à la sensibilité; nous avons à lui adresser une seconde fois le même reproche; dans ce dernier cas comme dans le premier, Kant n'a pas su distinguer ce

qui appartient en propre à la sensibilité et ce qui ne lui appartient pas ; il n'a pas su voir ici la sensibilité avec son caractère particulier et restreint, là la faculté générale de connaître, la raison, l'entendement, ou quel que soit le nom qu'on lui donne.

Maintenant, au lieu de considérer isolément la sensibilité, rapprochons-la de l'entendement, et recherchons s'il y a une distinction réelle entre ces deux facultés telles que les suppose la théorie de Kant.

Lorsque, par sensibilité, on entend uniquement la faculté que nous avons de recevoir des sensations des objets extérieurs, on découvre entre cette faculté ainsi entendue et la faculté de connaître, à quelque degré qu'on la prenne et quelque nom qu'on lui donne, une distinction immense, un abîme. Mais, dans le système de Kant, la sensibilité n'est pas cela seulement, c'est quelque chose de plus. Elle ne se borne pas à nous rendre capables de recevoir des sensations, elle nous donne des représentations, des intuitions des objets, c'est-à-dire certaines idées de ces objets, idées isolées si l'on veut, sans ordre et sans lien, mais qui sont des idées cependant, car sinon que seraient-elles? Et, de plus, elle ne se borne pas à nous donner ces idées ou ces intuitions des objets, elle a l'air au moins de nous donner encore les idées supérieures d'espace et de temps. Dès lors, il n'y a plus lieu à distinguer d'un côté la sensibilité et de l'autre la faculté de connaître, car dans la sensibilité il y a déjà la faculté de connaître. Quelle différence Kant établit-il donc entre la sensibilité

et l'entendement? La fonction de l'entendement est, selon lui, de ramener à l'unité les représentations diverses et isolées fournies par la sensibilité : j'accepte pour un moment cette définition de l'entendement; je ne vois pas là une faculté nouvelle, une faculté différente de la première, car la faculté qui nous fournit les idées d'espace et de temps coordonne, dans l'espace et le temps, les événements et les objets isolés et distincts, et leur donne leur unité. L'originalité de l'entendement ne repose pas non plus sur ce que l'entendement est une source de notions *a priori* et ne dérivant pas de l'expérience, puisqu'il y a aussi de pareilles notions dans la sensibilité, et que, si l'une a ses catégories, l'autre a ses formes pures. Qu'on cherche en quoi les catégories de l'entendement peuvent se distinguer des formes de la sensibilité : ne sont-ce pas de part et d'autre des idées ou des notions? De part et d'autre ces notions ne sont-elles pas pures ou *a priori?* Ne sont-elles pas, ici et là, supérieures à l'expérience, et n'en sont-elles pas en même temps les conditions? Kant nous dit que l'entendement est une véritable faculté (*Vermœgen*), un pouvoir, tandis que la sensibilité est une simple capacité; il désigne la première sous le nom de *spontanéité*, la seconde sous celui de *réceptivité*. Mais si par spontanéité il entend le pouvoir de tirer certaines idées de notre propre fonds par la vertu qui nous est propre, n'y a-t-il pas aussi de la spontanéité dans la sensibilité pure? Si cette faculté est simplement réceptive quand elle éprouve des sensations, elle ne l'est

plus lorsqu'elle s'élève aux idées de l'espace et du temps. Ces idées ne viennent pas du dehors ; elles ne s'impriment pas dans notre âme sous l'action du monde extérieur, mais nous les produisons nous-mêmes spontanément, sous la condition de certaines circonstances ; et Kant le reconnaît lui-même, puisqu'il déclare qu'elles sont en nous *a priori*. Mais s'il en est ainsi, la sensibilité qui fournit les formes de l'espace et du temps est tout aussi spontanée que l'entendement.

Ainsi, la sensibilité pure et l'entendement ne peuvent être considérés comme deux facultés essentiellement différentes. Je vous ai déjà montré dans une précédente leçon que la raison ne diffère pas davantage de l'entendement et de la sensibilité pure. Quelle est, dans le système de Kant, la fonction de la raison, et en quoi diffère-t-elle de l'entendement? Tandis que l'entendement ramène à une certaine unité, au moyen de ses concepts, les représentations que la sensibilité lui fournit partielles et isolées, la raison agit à son tour sur ces unités produites par l'entendement, et elle les réunit dans un tout systématique, dernier terme auquel nous puissions nous élever. Mais cette fonction, cette loi n'est-elle pas aussi celle de l'entendement? Sans doute, puisque l'entendement réunit et coordonne les représentations diverses de la sensibilité. Et n'est-ce pas aussi la loi de celle-ci? Il faut que Kant en convienne, s'il persiste à rattacher à cette faculté les idées d'espace et de temps; car, comment concevoir l'espace et le temps sans concevoir chacun d'eux comme l'unité de



tous les espaces et de tous les temps? S'il en est ainsi, quelle différence y a-t-il entre la raison et les deux autres facultés de Kant? L'unité à laquelle la raison ramène la connaissance est, dites-vous, l'unité par excellence, l'unité suprême et dernière; mais que pouvez-vous conclure de là? Qu'il y a une différence de degré entre ce que vous appelez la raison et ce que vous appelez l'entendement, et cette sensibilité pure qui nous fournit les idées de temps et d'espace, mais non pas qu'il y a une différence radicale et essentielle.

Mais Kant n'a pas eu seulement le tort d'établir entre la raison, l'entendement et la faculté qui nous donne les idées de temps et d'espace, une distinction qu'une analyse plus profonde fait évanouir en montrant que ces prétendues facultés ne sont que des modes différents de la faculté générale de connaître; nous avons maintenant un reproche beaucoup plus grave à lui adresser; il ne s'agit plus de confusion ou de distinction arbitraire, il s'agit de la suppression complète d'un élément sans lequel la connaissance elle-même n'est pas possible, je veux parler de l'activité volontaire. Kant, il est vrai, nous rend dans la morale l'activité volontaire et libre qu'il supprime dans la métaphysique; mais quoi? l'activité volontaire et libre ne joue-t-elle pas aussi son rôle dans le développement de la connaissance? Parcourez toutes les circonstances qui concourent à la formation et au développement de la connaissance, et voyez si elles ne supposent pas toutes l'activité à des degrés différents, tantôt faible, tantôt énergique. Je

l'ai prouvé bien souvent : sans l'attention, et par conséquent sans l'activité volontaire, les sensations passent inaperçues dans la conscience ; elles sont comme si elles n'étaient pas. La conscience en général est inséparable de l'activité; l'énergie de l'une semble s'accroître ou diminuer avec l'autre. Lorsque la fatigue s'empare de nous et que notre activité semble vouloir prendre du repos, la conscience aussi s'assoupit. Supprimez l'activité, que devient le raisonnement? Si notre esprit n'accorde pas son attention, comment de certaines prémisses passera-t-il à certaines conséquences? S'il arrive jusqu'à celles-ci, déjà celles-là ne seront plus pour lui, car la mémoire aussi suppose l'attention ; ou plutôt il n'y aura pour l'esprit ni prémisses ni conséquences, et si on lui présente un raisonnement, ce raisonnement n'aura pas de sens. Il suit de là qu'en omettant l'activité, la théorie de Kant, fût-elle exacte en tout autre point, ne donnerait pas une véritable et complète explication de la connaissance humaine. Or, Kant ne semble pas même avoir soupçonné l'importance de l'élément actif. Il reconnaît bien une sorte de spontanéité propre à l'entendement et à la raison qu'il distingue de la réceptivité, mais cette spontanéité n'est autre chose que le pouvoir que nous avons de tirer certaines idées de notre propre fonds sans les recevoir du dehors, par opposition à la réceptivité, laquelle consiste à recevoir des objets des sensations et des in-

1. Tome Ier, leç. XXIIIe et XXIVe, p. 186, etc.; tome IIIe, leç. IIIe, p. 115; et *Fragments philosophiques*, l'article sur les *Leçons de M. Laromiguière.*

tuitions; ce n'est point là, à proprement parler, cette activité volontaire et libre qui s'empare du gouvernement de nos facultés, et constitue à la fois et la personnalité et la conscience.

Si Kant avait reconnu ce fait si important; il n'eût pas mis en doute la liberté dans la métaphysique, et il n'eût pas été obligé de nous renvoyer à la morale. Que Kant admette le fait de l'activité, et tout son système est changé, tant ce fait est fécond, tant est dangereuse dans la science l'omission d'un seul fait réel! Il y a ici un double écueil à éviter; il ne faut pas sans doute exagérer le rôle de l'activité au point d'y absorber un élément tout différent et non moins réel, l'élément intellectuel ou la raison [1]; mais il ne faut pas non plus, comme Kant, méconnaître l'intervention de la volonté dans la connaissance, ou, comme Malebranche, faire disparaître cette faculté personnelle dont nous sommes doués devant le caractère divin de la raison. C'est entre ces deux écueils que se rencontre la vérité psychologique.

Je viens de signaler, dans la théorie de Kant, une grave omission, une lacune considérable; mais ce n'est pas tout encore. Voici tout un problème métaphysique que Kant a laissé de côté.

Lorsqu'on entreprend l'étude des idées qui sont dans l'esprit humain, deux questions bien différentes se présentent: il faut d'abord étudier ces idées telles

1. Voyez l'Introduction aux œuvres de M. Maine de Biran.

qu'elles sont aujourd'hui dans notre esprit, en constater les caractères actuels, puis rechercher comment et sous quelle condition elles se sont produites en nous pour la première fois, et comment elles ont passé de leur état primitif à celui dans lequel elles nous apparaissent aujourd'hui. Ces deux questions épuisent le problème entier de la connaissance, et il est de la plus haute importance de les bien discerner, si l'on aspire à une théorie exacte et complète. Malheureusement, cette distinction, Kant ne l'a pas faite [1]. Les catégories de l'entendement peuvent bien se présenter actuellement à nous sous cette forme abstraite et générale que Kant leur a donnée; mais ont-elles toujours eu cette forme? Comment se sont-elles produites à l'origine, et comment sont-elles parvenues à l'état actuel? Voilà ce que Kant aurait dû s'attacher à déterminer. Il se borne à poser ici l'idée de la substance, là celle de cause, etc.; et il établit que ces idées sont les principes régulateurs de nos jugements; mais cela ne suffit pas. Kant, comme Reid, a très-bien compris que toutes nos connaissances nous sont données dans des jugements; mais, comme Reid, il a eu le tort de ne pas remonter de nos jugements actuels aux jugements primitifs: il aurait vu que l'esprit débute toujours par certains jugements concrets et particuliers, et que de ces jugements concrets et particuliers il dégage certaines idées qu'il revêt ensuite d'une forme générale et abstraite. Il aurait vu,

1. Tome Ier, Cours de 1817, Discours d'ouverture, p. 242.

par exemple, comment nous commençons par juger que nous sommes une certaine cause particulière produisant certains actes déterminés, et comment de ce jugement particulier nous tirons le jugement général que tout ce qui commence d'être a une cause; il aurait vu que l'idée de la substance nous est donnée de la même manière dans un jugement individuel et concret, et que c'est par une série d'opérations et d'abstractions successives que nous parvenons à l'idée générale et indéterminée de substance. Mais Kant ne s'est pas posé l'importante question de l'origine et de la formation de nos idées : aussi n'a-t-il pu concevoir les catégories que sous une forme générale et abstraite; de là vient que sa théorie, au lieu de nous donner une explication complète de la connaissance, en s'écartant du foyer primitif, si je puis parler ainsi, de ce foyer où nous saisissons la réalité et la vie, ne nous présente qu'une sorte d'algèbre de l'esprit humain. De là aussi ce caractère abstrait et scholastique qui est un des vices de la métaphysique kantienne.

Mais cette omission d'une grande question philosophique devait avoir pour Kant des conséquences plus graves encore que celles que je viens d'indiquer. C'est ici le lieu de rappeler les erreurs de sa psychologie rationnelle. C'est parce que Kant considère l'idée du moi sous la forme que lui impose l'abstraction, qu'il est conduit à ne regarder cette idée que comme un principe régulateur, servant à donner de l'unité à la multiplicité des modifications intérieures, mais ne désignant

rien de réel. En niant la valeur objective de l'idée du moi telle qu'il la pose, Kant est conséquent, car le moi dont il parle, ce moi auquel nous conduit la raison, en remontant de condition en condition, ce n'est pas le véritable moi, le moi de la conscience. Mais pour renverser la psychologie rationnelle de Kant et le scepticisme auquel cette psychologie aboutit, il suffit de rétablir les faits et de se placer au point de vue de la conscience. Sans doute, lorsque nous nous considérons nous-mêmes, nous pouvons aujourd'hui mettre pour ainsi dire à part d'un côté la substance, l'être considéré en soi, et de l'autre les phénomènes ; mais il ne faut pas transporter cette distinction ou cette séparation du domaine de l'abstraction dans celui de la réalité. En effet, dans la réalité je m'aperçois moi-même directement et immédiatement comme sujet des modifications que j'éprouve, comme cause des actes que je produis ; mes modifications et l'être que je suis, mes actes et la cause que je suis, tout cela m'est révélé par une aperception directe et immédiate dans une unité que l'abstraction peut décomposer ensuite, mais qui n'en est pas moins réelle. Dire que les phénomènes seuls nous sont connus, et que la substance elle-même ou le sujet de ces phénomènes nous échappe, c'est ne pas voir que la substance, considérée indépendamment de ses modifications, n'est plus qu'une abstraction. Pour avoir le droit d'affirmer la réalité du moi, il faudrait, dans le système de Kant, pouvoir le connaître indépendamment de ses modifications et de ses actes ;

et parce que l'idée du moi ne nous est donnée que mêlée à celle des phénomènes, cette idée n'a pas à ses yeux de valeur objective. Il est facile de répondre à Kant : Nous ne nous connaissons nous-mêmes qu'autant que notre existence est déterminée de telle ou telle manière ; nous n'aurions pas conscience de nous-mêmes si nous n'avions conscience de telle ou telle modification, si nous ne produisions tel ou tel acte. Exister, pour nous et pour tous les êtres, c'est exister d'une certaine manière, et pour les êtres doués de causalité, c'est produire tel ou tel acte[1]. Essayez de comprendre une autre existence que celle-là ; toute autre n'est pas l'existence, mais la négation même de l'existence. On se plaint de ne pas savoir ce qu'est l'âme considérée indépendamment de ses facultés, de ses modifications, de ses actes ; on accuse la faiblesse de notre esprit, qui, dit-on, ne peut rien savoir de lui-même, et on ne voit pas qu'on se crée à plaisir un problème insoluble, comme si les limites dans lesquelles est renfermée notre intelligence n'étaient pas assez étroites.

Je le répète, le tort de Kant est de n'avoir envisagé nos idées que dans leur état actuel, sous la forme dont les a revêtues l'abstraction, au lieu de remonter à l'origine de la connaissance, à la source même de la vérité psychologique. Là est l'explication de son scepticisme sur l'âme : c'est par là qu'il a été conduit à faire de

1. Sur ce point important, voyez, t. Ier, le Cours de 1816, et, t. II, les leçons sur le Mysticisme, p. 114.

l'idée du moi une idée transcendentale, un principe régulateur, méconnaissant ainsi la véritable portée de la conscience. La théorie de la conscience, voilà la question sur laquelle la philosophie de Kant s'est le plus égarée. Quelquefois il rattache la conscience à la sensibilité, et par là tombe dans une des erreurs les plus grossières de l'école qu'il combat ailleurs avec tant de force; d'autre part, quand il parle du moi, c'est pour le soustraire à la conscience et en faire une pure idée régulatrice, dont on ne peut affirmer la valeur objective sans tomber dans un paralogisme. Et la plupart des prétendues *antinomies de la cosmologie* ne sont pas mieux fondées que les *paralogismes de la psychologie rationnelle*. Ici encore nous retrouvons une des erreurs dans lesquelles Kant a été entraîné par sa fausse théorie de la conscience : c'est parce qu'il n'a pas vu que la conscience nous atteste avec une autorité souveraine que nous sommes des êtres libres, qu'il a fait de la liberté l'objet d'une lutte de la raison contre elle-même dont on ne peut sortir qu'en s'adressant à la morale. En rendant à la conscience la connaissance directe et certaine de notre liberté, nous avons établi que l'antinomie de Kant est chimérique, et chimérique aussi, ou du moins inutile, la solution qu'il prétend en donner.

Ce n'est pas le seul point sur lequel Kant ait imaginé une antinomie artificielle : sur la question de l'être nécessaire, l'antinomie n'est pas plus réelle que dans le cas précédent, puisque ce n'est point par le raisonne-

ment, mais immédiatement, que nous nous élevons à la conception d'un être nécessaire, dès que quelque chose de contingent nous apparaît. De même, dans la théologie rationnelle, si nous avouons que l'argument leibnitzien n'a qu'une valeur logique, nous croyons avoir démontré que la véritable preuve cartésienne, et celle qui se tire du principe des causes finales, subsistent tout entières. Enfin nous avons rétabli, contre les attaques de Kant, la légitimité et l'autorité de la faculté de connaître, et nous avons fait voir que la Critique de la raison pure, mal tempérée par celle de la raison pratique, n'est qu'un scepticisme inconséquent.

Oui, le scepticisme, encore une fois, tel est le résultat rigoureux de la Critique de la raison pure spéculative; mais ce scepticisme est encore un grand service rendu à la raison humaine, puisqu'il la force à se replier sur elle-même, à s'examiner plus sévèrement pour se justifier et justifier son auteur. Placé entre les deux écueils de la philosophie, l'hypothèse et le scepticisme, la peur bien légitime de l'une a jeté Kant du côté de l'autre, et une fois sur cette pente il ne s'est arrêté que devant les principes sacrés de la morale. Cette inconséquence est le trait le plus caractéristique de toute la philosophie kantienne. Kant est de son siècle par sa tendance au scepticisme dans la spéculation; il est supérieur à son siècle en ce qu'il ne consent pas aux dernières conséquences du scepticisme, et veut au moins sauver l'ordre moral du naufrage universel. Du ravage de la critique il ne lui reste qu'un seul point

forme, l'idée du devoir ; avec cette idée, il va reconstruire tout le reste. On peut le comparer à ces grandes âmes stoïques de la Grèce et de Rome dégénérée, qui, délaissées par les sublimes dogmatismes de Platon et d'Aristote, voyant le monde envahi par l'épicuréisme, repoussaient du moins cette doctrine honteuse, et se réfugiaient dans le sanctuaire de la conscience. Kant est un stoïcien au XVIIIe siècle. Si sa métaphysique est de son temps, sa morale est de tous les temps, comme celle de Zénon et de Chrysippe, d'Helvidius, de Thraséas et de Marc-Aurèle. Il est aujourd'hui plus que jamais nécessaire de la faire connaître et de la répandre parmi nous, où la doctrine d'Épicure, renouvelée et propagée par l'esprit du XVIIIe siècle, par Helvétius, Saint-Lambert et leurs disciples, a ruiné ou énervé toutes les grandes convictions morales [1]. Et pourtant, si ces grandes convictions sont un asile pour quelques âmes d'élite dans les jours de la servitude, elles sont pour tous un besoin, un aliment nécessaire sous le règne de la liberté publique. Je l'ai dit autrefois, et ce sont les premières paroles que j'ai prononcées dans cette enceinte [2] : La morale des esclaves ne convient point à un peuple libre. C'est sur les mœurs qu'il faut appuyer le gouvernement représentatif et la monarchie constitutionnelle ; et les mœurs d'un siècle dépendent beaucoup des doctrines métaphysiques et morales qui y dominent.

1. Voyez le tome IIIe.
2. Tome Ier, Discours d'ouverture du 7 décembre 1815, p. 22.

Vous avez pu reconnaître si je suis un disciple aveugle de la philosophie allemande. Cette critique de la *Critique de la raison pure* pourra même paraître sévère ; mais en passant de la métaphysique à la morale de Kant, grâce à Dieu, je changerai de rôle et je n'aurai guère qu'à exposer et à louer. Cette partie de ma tâche sera moins pénible et à vous et à moi-même.

FIN DU TOME CINQUIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CINQUIÈME.

Beaux ouvrages illustrés, grand in-8.

LE TASSE. — **La Jérusalem délivrée,** *illustrée*, trad. de M. P. DE LA MA LAINE avec une description de Jérusalem par M. DE LAMARTINE, ornée de vignettes, dont 20 grandes, d'après les dessins de Baron et C. Nanteuil. 1 mag fique vol. grand in-8. 12

L'ARIOSTE. — **Roland furieux,** *illustré*, traduction de M. P. DE LA MADELAI orné de 325 vignettes dont 25 grandes, d'après les dessins de MM. T. Johann Baron, Français, et C. Nanteuil. 1 magnifique vol. grand in-8. 15

FOE. — **Robinson Crusoé,** *illustré*, traduit par Mme Amable TASTU, enrich Notices par PHILARETE CHASLES, FERD. DENIS, l'abbé LABOUDERIE, etc., 1 v grand in-8 papier vélin glacé, orné de 239 jolies vignettes dont 30 gravées s acier et 200 gravées sur bois. 12

WYSS. — **Le Robinson Suisse,** *illustré*, traduit par Mme E. VOÏART, préc d'une Introduction, par C. NODIER 1 fort vol. grand in-8 papier vélin gla orné de 200 vignettes gravées sur bois. 10

FLORIAN. — **Fables** *illustrées*, précédées d'une Notice par Charles NODIER vol. grand in-8, papier vélin glacé, très-belle édition illustrée par Victor Ad de 400 vignettes dont 110 gravees sur acier. 10

TASTU (Mme). — **Éducation maternelle,** *illustrée*, *Simples leçons d'u mère à ses enfants*, sur *la lecture*, *l'écriture*, la *grammaire*, *l'arithmétique*, *géographie*, *l'histoire sainte*, etc. Nouvelle et très-belle édition ornée de vignettes, 1 vol. grand in-8, en 9 *parties*. 15

MICHELANT. — **Faits mémorables de l'histoire de France,** *illust* recueillis d'après nos meilleurs historiens; avec une Introduction par M. de Ség 1 splendide vol. grand in-8, orné de 120 très-belles vignettes de V. ADAM. g vées par les premiers artistes. 15

GUIZOT (Mme). — **L'Écolier,** ou RAOUL ET VICTOR, édition *illustrée*, ouvr couronne par l'Academie française; 1 vol. grand in-8. 10

BERQUIN. — **L'Ami des Enfants,** *illustré*, précédé d'une Notice par Bouil belle édition *ornée de* 100 *vignettes*. 1 beau vol. gr. in-8. 10

GENLIS (Mme de) — **Les Veillées du Château,** nouvelle édition, 1 vol. gr in-8, papier glacé, orné de belles vignettes. 10

HOMERE. — **L'Iliade et l'Odyssée,** *illustrées*, traduction nouvelle, par E. RESTE. 2 vol. grand in-8, belle édit. *ornée* de 330 *vignettes* dessinées d'après monuments grecs. 20

HOFMANN. — **Contes Fantastiques,** *illustrés* par GAVARNI, traduction no velle, précédés de Souvenirs intimes sur la vie de l'auteur, par CHRISTIAN fort vol. grand in-8, *orné de* 200 *vignettes*. 12

CERVANTES. — **Histoire de Don Quichotte,** traduite sur le texte origi et d'après les trad. comparées par M. DE BROTONNE, belle édition *ornée de bel vignettes* dess. par Janet Lange. 1 beau vol. grand in-8. 10

FENELON. — **Les Aventures de Télémaque,** *illustrées*, suivies des AVE TURES D'ARISTONOUS, très-belle édition ornée de 180 vignettes, d'après les dess de Baron et C. Nanteuil. 1 vol. grand in-8 (édit. Mallet). 12

FENELON. — **Le même ouvrage,** *illustré* par T. Johannot, Seguin, E W tier, Marck, Français, etc 1 vol. grand in-8 (édit. Bourdin). 9

CASIMIR DELAVIGNE. — **Messéniennes et Chants Populaires,** *illu trés*, belle édition ornée de 100 vignettes, d'après les dessins de Marck et *Johannot*, 1 vol. grand in-8. 10

DÉROME. — **La Sainte Bible,** *illustrée*, Histoire de l'Ancien et du Nou *Testament*, avec les réflexions morales, par DÉROME, et une introd. de M. *Deguerry*: ouv. appr. par les Archevêques de Paris et de Bordeaux. 1 v gr. in-8, orné de 51 belles vign. en taille douce et 2 cartes.



